No 424 III
85. III
Phil
SBR069026305150
23

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. I. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

D.

Dämonologie,

daemonologia, démonologie. Die Art, fich das höchfte Wefen unter folchen Vorftellungen zu denken, die blofs Gefchöpfen von gröfsern Vermögen und Kräften, als der Menfch hat, zukommen. So denken fich z. B. die Koriaken den Schöpfer aller Dinge als ein Wefen, das die Sonne bewohnt, deren feurige Kugel ihnen als fein Pallaft und als der Thron des Beherrfchers der Welt vorkömmt. Sie glauben daher auch, er wohne in einem himmlifchen Feuer. Diefes Wefen, fagen fie, ift allgütig; es kann nicht fchaden; alles Gute, was hier auf Erden ift, kömmt von ihm. Aber es giebt auch ein böfes Wefen, das der Urheber alles Uebels ift, und mit dem allgütigen Wefen die Herrfchaft über die Natur theilt. Die Macht beider ift gleich; fo viel das eine fich mit dem Unglück der Menfchen befchäftigt, fo viel fucht das andere fie glücklich zu machen. Die Krankheiten, die Stürme, die Hungersnoth, alle Uebel find das Werk des böfen Wefens und die Werkzeuge feiner Rache (Leffep Reife von Kamtfchatka nach Frankreich. Riga 1791. 2. Th. S. 70.). Diefe beiden Wefen find nichts anders als Vorftellungen von Dämonen oder Wefen mit menfchlichen Vermögen und Kräften, nur in höherm Grade, als fie der Menfch hat. Das eine ift, wie ein guter Menfch, gütig, aber im höchften Grade, es kann gar nichts Uebels thun; das andere ift, wie ein böfer Menfch, feindfelig gefinnt, wieder im höchften Grade, es thut nichts als Uebels. Beide haben eine gleiche, aber alle

menſchlichen Kräfte übertreffende Macht; beide beſchäftigen ſich, wie Menſchen mit der Wohlfahrt der Menſchen. Dieſe höchſte Weſen ſind, nach dieſer Vorſtellung, nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch oder weſentlich von den Menſchen verſchieden. Sie haben nehmlich alles das an ſich, was Menſchen an ſich haben, nur in höherm Grade. Sie haben beide Verſtand, Neigungen, Bedürfniſſe; das gute Weſen wohnt in einem Pallaſt, im himmliſchen Feuer; ſie haben beide Kräfte, ſind beide thätig, nur alles im höhern Grade als der Menſch. Weſentlich hingegen oder ſpecifiſch wäre Gott von Menſchen verſchieden, wenn zwiſchen ihm und dem Menſchen eine eben ſolche Verſchiedenheit ſtatt fände, als z. B. zwiſchen der Pflanze und dem Mineral. Dieſe haben beide gewiſſe Eigenſchaften, die das andere nicht bloſs im geringern Grade, ſondern gar nicht hat. Das Mineral z. B. vegetirt nicht, oder hat kein Pflanzenleben, und die Pflanze iſt nicht ſchmelzbar und ſchieſst nicht in Cryſtallen an. Folglich iſt die Dämonologie eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart des höchſten Weſens, d. i. eine Verſinnlichung der reinen Vernunftidee Gott (U. 440. P. 246).

2. Das Wort Dämonologie iſt griechiſch und heiſst die Lehre vom Dämon, Dämon (δαιμων) aber heiſst nach Plato, Lactanz und Macrobius ſoviel als ein Weſen, das viel weiſs (δαημων) oder einen groſsen Verſtand hat, ſ. Intelligenz. Man gebraucht daher das Wort Dämonologie gemeiniglich für die Lehre von höhern Weſen als der Menſch iſt, deren Eigenſchaften, weil man keine aus der Erfahrung kennt, man alle vom Menſchen hernimmt, nur den Grad derſelben ſteigert. Eine ſolche Dämonologie lehrte z. B. Cardan.

3. Wenn wir unſere Ideen vom Ueberſinnlichen bloſs auf den praktiſchen Gebrauch einſchränken, oder uns bloſs in praktiſcher Beziehung vorſtellen, ſo werden wir nicht in Dämonologie verfallen. Die Ideen vom Ueberſinnlichen ſind nehmlich die Vorſtel-

lungen, welche ſich die Vernunft von gewiſſen Gegenſtänden macht, die gar nicht in die Sinne fallen können, z. B. von Gott, der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes u. ſ. w. Die Abſicht der Vernunft bei dieſen ihren Vorſtellungen oder Ideen iſt gar nicht, eine Erkenntniſs von dieſen Gegenſtänden zu verſchaffen, ſondern der moraliſch guten Geſinnung durch ſie Leben zu geben, und die Sittlichkeit über den Rang eines bloſſen Hirngeſpinſtes zu erheben. So iſt die Vorſtellung, daſs es ein höchſtes Weſen giebt, welches die moraliſch gute Geſinnung von uns fordert, und unſere Wohlfahrt nach unſrer, auf der Befolgung ſeines Willens beruhenden, Würdigkeit glückſelig zu werden einrichtet, nothwendig mit einer aufrichtigen Befolgung des Sittengeſetzes verknüpft, weil dieſe ohne jene Vorſtellung unmöglich unſer aufrichtiger Zweck ſeyn könnte. So gehet alſo der Glaube an ein höchſtes Weſen aus der Sittlichkeit des Menſchen hervor, und wirkt zur Belebung derſelben auf ſie zurück. Das iſt der praktiſche Gebrauch, oder die praktiſche Beziehung der Idee von Gott. Sie dient uns alſo nicht dazu, etwas Ueberſinnliches, wie die Gottheit, zu erkennen, ſondern das Moraliſchgute zu wollen und zu vollbringen (P.247).

4. Wenn man auf dieſe Weiſe nicht einräumt, daſs ſich über dasjenige, was über die ſinnliche Welt hinaus liegt, folglich auch über Gott, etwas, wäre es auch nur das Mindeſte, beſtimmen läſst, was unſre Erkenntniſs erweiterte und uns über das Weſen Gottes belehrte; ſo findet auch keine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart von Gott, folglich auch keine Dämonologie ſtatt. Man wird ſich dann nicht etwa einen Verſtand Gottes vorſtellen, der wie der menſchliche Verſtand beſchaffen iſt, nur mehr umfaſſend, ſcharfſinniger, deſſen Vorſtellungen auch Gedanken, nur vollkommenere ſind, auch in der Zeit auf einander folgen, nur nicht vergeſſen werden u. ſ. w.; oder den Willen Gottes etwa wie den menſchlichen Willen, nur rein von ſinnlichen Triebfedern, aber doch verbunden mit einer pathologiſchen Liebe, oder Liebe als Neigung zu

den vernünftigen Geschöpfen; folglich abhängig in Ansehung der Zufriedenheit, der Existenz der Gegenstände u. s. w. Hingegen masst sich die Vernunft einmal an, Gott, nach einem dogmatischen Anthropomorphismus, zur Erweiterung unsers Wissens zu erkennen, und nicht bloss nach einem symbolischen Anthropomorphismus, bloss zum Behuf des Praktischen zu denken (s. Anthropomorphismus); so hat sie keine Grenzen mehr, und macht dann Gott zu einem blossen Dämon, oder Wesen, zwar mit sehr grossen, aber doch menschlichen Vorstellungen und Kräften. Man sieht leicht, dass wenn man einmal zugiebt, Gott habe einen solchen Vorstand und Willen, wie wir die unsrigen in ihrer Ausübung in der Erfahrung beobachten, man auch zugeben müsse, dass er durch Begriffe denke, nach Grundsätzen wolle u. s. w., und dass Gott auf diese Weise ganz vermenschlicht werde. Denn es kömmt alsdann nur darauf an, dass man sein Nachdenken anstrenge, und sich einen vollkommenen Menschen, d. i. alle menschlichen Eigenschaften mit Verneinung ihrer Grenzen, oder in einem Grade, über welchen sich kein grösserer angeben lässt, denke. Dann ist aber Gott immer nur der vollkommenste Dämon (U. 440. P. 247).

Die Dämonologie ist aber keines bestimmten Begriffs fähig; denn bekämen wir Kenntnisse von andern Wesen mit höhern und ganz andern Eigenschaften, als der Mensch hat, so würde auch der Begriff von Gott an Bestimmungen zunehmen, oder sich ganz verändern. So ist der Gott des Koriaken ein unvollkommnerer Dämon, als der Gott Muhammeds. Die Dämonologie entspringt nehmlich aus der physischen Teleologie oder Kenntniss von den Zwecken der Naturdinge. Je vollkommener diese Teleologie, desto vollkommner ist auch die in ihr gegründete Dämonologie; aber die vollkommenste reicht dennoch nicht hin, uns eine Gotteserkenntniss zu liefern, in der sich gar nichts anthropomorphistisches (Eigenschaften, die nur Geschöpfen zukommen) mischte, und die also nicht Dämonologie wäre (U. 414).

5. Man kann sich eine Grenzlinie denken, die das Feld solcher Vorstellungen, durch welche wir bloss sinn-

liche, d. i. solche Gegenstände erkennen, die uns in die Sinne fallen, von dem Felde solcher Vorstellungen absondert, welche übersinnliche, d. i. solche Gegenstände vorstellen, die gar nicht in die Sinne fallen können, und für uns folglich nur in unsern Gedanken vorhanden sind, und auf deren Daseyn ausser unsern Gedanken wir nur schliessen, oder es vorauszusetzen irgend wodurch genöthigt sind. Das letztere Feld unserer Vorstellungen ist über unsere Erkenntnisskräfte, wir können die Gegenstände derselben zur Erweiterung unsrer Erfahrungserkenntniss und zum praktischen Gebrauch wohl denken, aber wir können sie nicht, zur Erweiterung unserer Erkenntniss im Felde des Uebersinnlichen, erkennen; weil uns ausser diesen unsern eigenen Vorstellungen nichts zur Erkenntniss der Gegenstände derselben gegeben ist. Was wir also hier erkennen, ist bloss unser eigener Gedanke, aber kein Gegenstand ausser demselben. So ist die Vorstellung von Gott ein blosser Gedanke, der aus unsrer Vernunft entspringt, nehmlich der Gedanke von der absoluten oder obersten Ursache alles dessen, was existirt. Allein wenn ich diesen Vernunftgedanken (Idee) mir vorstelle, so kann ich zwar wissen, was ich mir denke; aber ich habe keinen Gegenstand, mit dem ich meinen Gedanken vergleiche, und den ich durch diesen meinen Gedanken erkennen kann. Wenn ich mir dagegen einen menschlichen Oberherrn denke, so hat dieser Gedanke einen Gegenstand, nehmlich an dem wirklichen Oberherrn, den wir in irgend einem Staate sehen, und mit dem wir unsern Begriff von ihm vergleichen, und so den Oberherrn dieses Staats dadurch erkennen können. Setze ich nun die Idee von Gott in das Feld solcher Vorstellungen, durch welche ich bloss sinnliche Vorstellungen erkenne, denke ich mir ihn z. B. als Oberherrn der Welt, so wird meine Gotteserkenntniss Dämonologie. Setze ich sie aber in das Feld der Ideen oder Vernunftgedanken, wo sie auch eigentlich zu Hause ist, und bilde ich mir dabei ein, dass ich durch sie einen übersinnlichen Gegenstand wirklich erkenne, so mache ich mir überschwengliche Begriffe von Gott, d. i. solche, die den Schein einer übersinnlichen Erkenntniss haben, durch die

aber nichts erkannt, ſondern, wenn man ſie zu begreifen glaubt, die Vernunft bloſs verwirrt wird. Solche Begriffe ſind z. B. die, daſs Gott einen Verſtand habe, der nicht denkt, ſondern anſchauet, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Daſeyn ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, der ewig iſt, d. i. eine Dauer hat, die nicht in der Zeit vorgeſtellt werden kann, welche doch für uns das einzige Mittel iſt, uns eine Dauer vorzuſtellen. Alle dieſe Begriffe ſind nur zur Ausübung des moraliſchen Geſetzes zu gebrauchen, übrigens aber nicht dazu, uns eine Erkenntniſs Gottes zu verſchaffen, welche für unſern Verſtand unmöglich iſt. Wer aber dennoch durch ſie Gott begreifen will, dem geht es wie Jacob Böhmen, der vorgab, die ewige göttliche Natur tief und gründlich erforſcht zu haben; eine ſolche fanatiſche Vorſtellungsart, d. i. überſchwengliche oder vermeintliche überſinnliche Erkenntniſs des höchſten Weſens nennt man Theoſophie (U. 440. P. 247. ſ. M. II, 356).

Kant. Critik der Urtheilskraft II. Th. §. 85. S. 414. §. 89. S. 440.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. Hauptſt. VII. *** S. 246 ff.

Darſtellung.

Hypotypoſe, Verſinnlichung, *exhibitio*, *ſubjectio ſub adſpectum*, *exhibition*. Das Geſchäft der Urtheilskraft, demjenigen Begriff, den ſie zur Erkenntniſs gebrauchen will, eine ihm correſpondirende Anſchauung zur Seite zu ſtellen. Man nennt dieſe Darſtellung, wenn der darzuſtellende Begriff ein reiner Raum - oder Zeitbegriff iſt, die Conſtruction, z. B. die Darſtellung eines Triangels iſt die Conſtruction deſſelben, ſ. Acroamatiſch und Conſtruiren (U. XLIX).

2. Die Darſtellung eines Begriffs kann geſchehen, entweder

a) durch unſere eigene Einbildungskraft, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaſsten Begriff von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, z. B. wenn der Bildhauer ſein Ideal der Venus in Marmor darſtellt; oder

b) durch die Natur, in der Technik derſelben, wenn wir ihr unſern Begriff von Zweck, zur Beurtheilung ihres Products unterlegen, z. B. bei organiſirten Cörpern. So iſt die künſtliche Stellung der Blätter am Stängel und an den Zweigen der Gewächſe die Darſtellung des Zwecks der Pflanzenblätter, daſs ſie nehmlich durch Einſaugung des Thaues, welcher von der Erde aufſteigt, durch die unzähligen kleinen Röhrchen ihrer untern Seite, die Pflanze mit ernähren ſollen. Darum ſind die Blätter der Pflanzen mit vieler Kunſt und Ordnung ſo geſtellt, daſs die unmittelbar vorhergehenden niemals die folgenden bedecken (U. XLIX).

3. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört die Naturſchönheit. Dieſe iſt Darſtellung des Begriffs der formalen, bloſs ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Geſchmack (äſthetiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt) beurtheilen. Eine Naturſchönheit iſt nehmlich ein ſchönes Ding in der Natur. Die Zweckmäſsigkeit in der Natur beſteht in der Vorſtellung, daſs alle ihre, noch ſo mannichfaltigen, uns durch die Erfahrung bekannt werdenden (empiriſchen) Geſetze zu einem Begriff zuſammenſtimmen, der den Grund ihres Daſeyns enthält, und der Naturzweck genannt wird. Einen ſolchen beſtimmten Zweck hat nun entweder ein Verſtand wirklich bei einem Naturdinge gehabt, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die reale oder materiale; oder es ſtimmt doch alles ſo zuſammen, als wenn dabei ein Zweck geweſen wäre, ohne daſs ein Verſtand dabei wirklich einen beſtimmten Zweck gehabt hat, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die ideale oder formale.

Die formale Zweckmäſsigkeit iſt nun wieder entweder von der Art, daſs das Naturding wirklich zu ei-

nem beſtimmten Zweck dienlich iſt, ohne daſs ein Verſtand dieſen Zweck beabſichtiget hat, dann iſt es eine objective formale Zweckmäſsigkeit der Natur; oder es iſt nicht zu einem beſtimmten Zweck dienlich, ſondern es iſt an dem Gegenſtande alles nur ſo, als ſtimmte es zu einem, nicht anzugebenden Zwecke zuſammen, dann iſt der Gegenſtand bloſs zweckmäſsig für mein Erkenntniſsvermögen zur Auffaſſung deſſelben für die Anſchauung, welches die ſubjective formale Zweckmäſsigkeit iſt. Ein Naturding wird nun ſchön genannt, wenn dieſe ſubjective formale Zweckmäſsigkeit nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern an dem Gegenſtande angeſchauet wird. Folglich iſt ein ſchönes Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der ſubjectiven formalen Zweckmäſsigkeit, oder es iſt, als hätte eine Urtheilskraft das Naturding zu einem nicht anzugebenden Zweck eingerichtet, wodurch es zweckmäſsig für unſere Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zur Auffaſſung (Apprehenſion) deſſelben wird. Das Vermögen der Urtheilskraft, dieſe Darſtellung als ſolche zu betrachten, heiſst der Geſchmack, und dieſe Beurtheilung geſchieht nicht logiſch, durch Begriffe, vermittelſt des Verſtandes, ſonſt wäre dieſe formale Zweckmäſsigkeit objectiv und nicht ſubjectiv; ſondern ſie geſchieht äſthetiſch, durch Gefühle, vermittelſt der Vergleichung des Gegenſtandes mit dem Gefühl der Luſt, welche Vergleichung die Contemplation heiſst (U. L).

4. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört auch der Naturzweck. Er iſt Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Verſtand und die Vernunft (logiſch, nach Begriffen beſtimmter Zwecke) beurtheilen. Ein Naturzweck iſt nehmlich ein Ding in der Natur, bei welchem ein Verſtand vorausgeſetzt wird, der, vor der Hervorbringung deſſelben, den Begriff dieſes Dinges gehabt, und bei derſelben die Realiſirung dieſes Begriffs, durch die Exiſtenz dieſes Dinges, wirklich beabſichtiget hat. Die wunderbare Ordnung in der Stellung der Blät-

ter an den Pflanzen (2, b.) iſt z. B. ein Naturzweck, denn dieſe Ordnung ſtellt mir die Abſicht dar, daſs jedes Blatt etwas zur Ernährung des ganzen Baums beitragen ſoll, weswegen wir eben jene Ordnung abſichtlich nennen. Folglich wird ein Naturding alsdann zweckmäſsig genannt, wenn die objective reale Zweckmäſsigkeit als Grund einer Beſchaffenheit durch den Verſtand gedacht wird, die wir in dem Dinge anſchauen. So iſt alſo ein zweckmäſsiges Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, oder wir ſtellen uns vor, daſs eine Urtheilskraft das Naturding wirklich abſichtlich ſo eingerichtet hat, weil daſſelbe ihr Zweck war. Das Vermögen aber, dieſe Darſtellung der realen objectiven Zweckmäſsigkeit zu beurtheilen, iſt Verſtand und Vernunft (die logiſche Urtheilskraft), und dieſe Beurtheilung geſchieht logiſch, durch Begriffe (U. L. M. II. 436).

5. Alle Darſtellung, als Verſinnlichung eines Begriffs *a priori*, iſt zwiefach, entweder

a) ſchematiſch (ſ. Schema), wenn die Darſtellung *a priori* iſt, und ein Verſtandesbegriff dadurch verſinnlicht wird. Der Begriff eines Triangels iſt ein Verſtandesbegriff, und die Darſtellung deſſelben durch die mathematiſche Conſtruction iſt ſchematiſch, ſ. Acroamatiſch, 1. So iſt die Vorſtellung des Daſeyns in einer beſtimmten Zeit die ſchematiſche Darſtellung (das Shema), oder Verſinnlichung desjenigen Stammbegriffs des reinen Verſtandes, welcher die Wirklichkeit heiſst; — oder die Darſtellung iſt

b) ſymboliſch (ſ. Symbol), wenn die Darſtellung, ſie ſei nun *a priori* oder *a poſteriori*, einen Vernunftbegriff verſinnlicht. Ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, iſt aber ein ſolcher Begriff, dem keine ſinnliche Anſchauung vollkommen angemeſſen ſeyn kann, z. B. die Begriffe Gott, Recht, Tugend. Folglich kann es keine eigentliche Darſtellung derſelben geben. Man legt dieſen Begriffen daher eine Darſtellung unter, die eigent-

lich, dem Inhalt nach, etwas anders darſtellt; allein, der Form nach, gleicht ſie doch einem Schema des Vernunftbegriffs. Die Urtheilskraft verfährt hier nur eben ſo, wie beim Schematiſiren, ſie kann aber kein Schema hervorbringen, folglich iſt die Anſchauung, die ſie, durch die Reflexion (das Beſtreben, zu einem Begriff das ſinnliche Bild *a priori* oder das Schema zu finden), dem Vernunftbegriff unterlegt, nicht das wirkliche Schema deſſelben, ſondern die Art des Verfahrens der Urtheilskraft hierbei kömmt nur mit ihrem Verfahren beim Schematiſiren überein. Die Anſchauung eines Vernunftbegriffs iſt alſo nur das Analogon eines Schema, und heiſst Symbol. So wird die Idee oder der Vernunftbegriff eines monarchiſchen Staats, der durch ſolche Geſetze regiert wird, welche das Volk ſelbſt gegeben hat, oder von denen doch vorausgeſetzt werden kann, daſs ſie das Volk würde gegeben haben, durch einen beſeelten Cörper dargeſtellt, deſſen Seele jene Volksgeſetze ſind. Nicht als wenn jener monarchiſche Staat wirklich ein ſolcher beſeelter Cörper wäre, in welchem Falle dieſe Darſtellung auch nicht einmal ſchematiſch, ſondern real ſeyn würde. Eine ſchematiſche Vorſtellung iſt nehmlich nur das Product der Einbildungskraft in ihrem Beſtreben dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nicht der phyſiſche Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, wie z. B. beim Zweck. Der beſeelte Cörper iſt das Symbol jenes Saats; weil jener Staat eben ſo wenig als ein beſeelter Cörper bloſs mechaniſch bewegt wird. Es iſt eine Analogie zwiſchen dem Begriff eines beſeelten Cörpers und der Darſtellung deſſelben in der Natur, und zwiſchen dem Begriff eines durch Volksgeſetze regierten monarchiſchen Staats und der Darſtellung deſſelben. Die Regel, wornach die Urtheilskraft verfährt, um ſich beides durch die Einbildungskraft darzuſtellen, iſt dieſelbe, aber zwiſchen dem beſeelten Cörper und dem monarchiſchen Staat iſt weiter keine Aehnlichkeit, daher iſt der beſeelte Cörper nicht die wirkliche, ſondern nur ſymboliſche Darſtellung jenes monarchiſchen Staats, ſ. Analogie, 24 (U. 255. M. II, 773).

6. Baumgarten ſetzt (Metaphyſ. §. 460.), wie andere neuere Logiker, die ſymboliſche Erkenntniſs der

anſchauenden (intuitiven) entgegen, und meint, bei der letztern wäre die Vorſtellung der bezeichneten Sache, bei der erſtern die Vorſtellung des Zeichens. Allein die ſymboliſche Art, ſich etwas vorzuſtellen, iſt die eine Art der Anſchauung, und die ſchematiſche iſt die andere. Beide ſind Darſtellungen. Sie ſind aber von Charakterismen wohl zu unterſcheiden, welche ſolche ſinnliche Zeichen ſind, die Begriffe bezeichnen, und gar nichts zu der Anſchauung des Gegenſtandes enthalten, ſondern bloſs zu einem Mittel der Erinnerung an die Begriffe dienen, z. B. Worte, algebraiſche und mimiſche Zeichen und dergl. Die Conſtructionen der Algebra ſind folglich wohl ſymboliſch, denn ſie geſchehen den ſchematiſchen Conſtructionen der Geometrie analog (C. 745); aber die Zeichen der Algebra ſind keine Darſtellungen der Begriffe, die ſie begleiten, ſondern bloſse Bezeichnungen, die dem Gedächtniſſe zu Hülfe kommen, und dazu dienen, die Begriffe, die ſie bezeichnen, aus dem Gedächtniſſe wieder hervorzuholen (zu reproduciren), ſ. Conſtruiren. Die Vorſtellungsart der Algebra durch ihre Zeichen iſt folglich nicht ſymboliſch, denn ſie haben weder der Materie noch der Form nach etwas mit der bezeichneten Sache gemein; obwohl die Conſtruction ſelbſt oder die Verfahrungsart mit dieſen Zeichen ſymboliſch iſt, indem z. B. das Trennen, Verbinden u. ſ. w. der diſcreten Gröſsen allgemein, d. i. nach der von der Vernunft geforderten abſoluten Vollſtändigkeit, dargeſtellt werden ſoll (U. 755. ſ. M. II, 774.)

7. Alle Anſchauungen, durch die man Begriffe *a priori* darſtellt, ſind alſo entweder Schemate oder Symbole. Die Schemate ſtellen den Begriff demonſtrativ dar, d. i. ſie geben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung, die Symbole aber ſtellen den Begriff vermittelſt einer Analogie dar, zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient, d. i. es wird ein ganz anderer Begriff eben ſo in der Anſchauung dargeſtellt, wie der Vernunftbegriff dargeſtellt werden müſste, wenn es möglich wäre, deſſen Darſtellung eben darum ſymboliſch heiſst. Die Wörter Grund (Baſis), woraus flieſ-

ſen (folgen), u. ſ. w. bezeichnen ſolche ſymboliſche Darſtellungen, ſ. Symbol. Der Grund iſt z. B. das, worauf etwas gebauet wird; die Verbindung zwiſchen dem, was gebauet wird, und dem, worauf es gebauet wird, iſt der Verbindung zwiſchen dem Erkenntniſſe, welches aus einem andern Erkenntniſſe gefolgert wird, und dem letztern Erkenntniſſe ähnlich; das letztere iſt gleichſam die Baſis des erſtern. Ich ſchaue alſo in der Vorſtellung, welche den Ausdruck: Grund, bezeichnet, zwar nicht das Erkenntniſs ſelbſt, aus dem ein anderes Erkenntniſs erkannt wird, geradezu (direct) an; aber ich ſchaue auf eben die Art den Begriff des Grundes eines Gebäudes in der ſinnlichen Darſtellung deſſelben an, als ich den Erkenntniſsgrund eines Erkenntniſſes anſchauen würde, wenn eine Anſchauung dieſes Vernunftbegriffs möglich wäre. Wenn man eine bloſse Vorſtellungsart ſchon Erkenntniſs nennen darf (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, von dem, was er an ſich ſeyn mag, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäſsigen Gebrauch derſelben ſeyn ſoll, wohl erlaubt iſt), ſo iſt alle unſere Erkenntniſs Gottes bloſs ſymboliſch; und derjenige, welcher Verſtand Wille u. ſ. w. Gottes für ſchematiſche Vorſtellungen gewiſſer Eigenſchaften Gottes nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, und bekommt Dämonologie ſtatt ſymboliſcher Gotteserkenntniſs, ſ. Dämonologie (U. 256. ff. M. II, 775).

Darſtellungsvermögen,

Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft, Bildungsvermögen.

Wenn unſere Sinne Eindrücke erhalten, es ſei nun der äuſsere Sinn, durch äuſsere Gegenſtände, oder der innere Sinn, durch unſere ſelbſtgewirkten Vorſtellungen, ſo haben wir ein Vermögen, dieſe Eindrücke aufzufaſſen (der Sinnlichkeit) und zu einem Ganzen zuſammenzuſetzen. Das Ganze nehmlich, was dieſes Vermögen liefert, iſt eine Anſchauung, oder in Beziehung auf

den Begriff, durch welchen ſich der Verſtand daſſelbe denkt, die **Darſtellung** deſſelben. Wenn ich jetzt einen Garten vor mir ſehe, ſo iſt dieſer Gegenſtand durch eine Kraft in mir gewirkt worden, welche die **Darſtellungskraft** heiſst, als Naturanlage aber zu dieſer Aeuſserung, das **Darſtellungsvermögen**. Aber dieſen Garten hätte meine Darſtellungskraft nicht hinzaubern können, wenn nicht etwas in dem Gegenſtande wäre, das durch Affection meiner äuſsern Sinne die Darſtellung des Gartens, den ich mit meinen Augen ſehe, möglich gemacht hätte. Die Fähigkeit ſolcher Affectionen, oder ſinnliche Eindrücke von etwas zu erhalten, das wir als Stoff des Gegenſtandes empfinden, iſt die **Sinnlichkeit**. Die Anſchauung, welche durch die Darſtellungskraft entſtehet, und macht, daſs ich den ſinnlichen Gegenſtand vor mir habe, hat immer eine Geſtalt, wenn ſie entweder in dem äuſsern Sinne vorgeſtellt wird, oder doch als ein äuſserer Gegenſtand im innern Sinne wieder ſo dargeſtellt wird, wie ſie ſchon im äuſsern Sinne vorhanden war. Da nun das Darſtellungsvermögen dieſe Geſtalt durch ſeine Verknüpfung (Syntheſis) der Eindrücke erzeugt oder bildet, ſo kann es auch das **Bildungsvermögen** genannt werden. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches macht, daſs wir die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, in Geſtalten vor uns haben, und daſs wir uns dieſe Geſtalten auch dann, wenn die Gegenſtände uns nicht gegenwärtig ſind, vorſtellen können. Das Vermögen, welches das letztere bewirkt, nennt man gewöhnlich die **Einbildungskraft** (U. 132. 146).

2. Das Darſtellungsvermögen gehört zum Theil zur Sinnlichkeit, denn dieſe muſs den Stoff zum auffaſſen und zuſammenſetzen empfangen, und von dieſer Seite iſt alſo das Bildungsvermögen eine bloſse Fähigkeit oder Empfänglichkeit (Receptivität). Aber es gehört auch zum Verſtande, denn es muſs doch den Stoff ſelbſtthätig auffaſſen und zuſammenſetzen, und von dieſer Seite iſt es ein eigentliches Vermögen (eine Spontaneität). Wenn ich z. B. einen Menſchen ſehen ſoll, ſo

muſs mein Sinn des Geſichts von dem Gegenſtand afficirt werden, den ich nachher als Menſch anſchaue. Es iſt nehmlich in dem Gegenſtande etwas, das meinen Sinn afficirt und Empfindung bewirkt, noch ehe ich die Geſtalt vor mir habe, welche macht, daſs ich den Gegenſtand Menſch nenne. Das Darſtellungsvermögen verhält ſich alſo hier leidend, oder empfängt bloſs die Eindrücke, welche Empfindungen genannt werden, und die Materie des Gegenſtandes liefern. Dann aber fängt es an, dieſe Empfindungen ſelbſtthätig zuſammenzuſetzen, und daraus die Geſtalt zu formen, um derentwillen wir das Ganze Menſch nennen. Kant nennt das Darſtellungsvermögen, in ſo ferne es dieſe Geſtalten aus ſinnlichen Eindrücken hervorbringt, indem die reine Sinnlichkeit (ein Zweig des Darſtellungsvermögens) aus ſich ſelbſt die Vorſtellungen der Ausdehnung oder des Raums erzeugt und hinzuthut, die productive Einbildungskraft. Hingegen nennt er das Darſtellungsvermögen, in ſo fern es die Geſtalten bloſs im innern Sinne wieder darſtellt, wenn die Gegenſtände in dem Augenblick dieſer Darſtellung den äuſsern Sinn nicht mehr afficiren, oder ehemals gehabte Eindrücke reproducirt, die reproductive Einbildungskraft, oder auch das Reproductionsvermögen (O. 71.)

3. Da es bei dem Darſtellungsvermögen alles aufs Bilden ankömmt, ſo kann man daſſelbe eintheilen in das

a. Bildungsvermögen;
b. Nachbildungsvermögen;
c. Vorbildungsvermögen;
d. Einbildungsvermögen;
e. Ausbildungsvermögen;

Kant hat dieſe Vermögen in einem bereits (Apperception, 8) angeführten Manuſcript, über pragmatiſche Anthropologie, in vorſtehender Ordnung aufgeführt, erklärt und mit Beyſpielen erläutert, welches ich hier zur Vergröſserung des Werths dieſes Artikels benutzen will.

a. Das Bildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, welches die Empfindung erhält, auffaſſet und zuſam-

menſetzt. C. C. E. Schmid (Empiriſche Pſychologie II. Th. §. XXX.) ſagt richtig: die Sinnlichkeit iſt theils Empfindungsvermögen (oder die Fähigkeit, die ſinnlichen Eindrücke zu empfangen, d. i. zu empfinden), theils Anſchauungs- oder Bildungsvermögen. Und Kant ſagt (a. a. O.): man weiſs, daſs die Empfindung von der Bildung muſs unterſchieden werden. Ein Mahler weiſs, wie viel Mühe es ihm koſtet, aus den auf ihn gemachten Eindrücken ein Ganzes (Bild) zu machen. Eine bloſse Menge von Eindrücken auf die Sinnlichkeit giebt noch kein Bild, keinen Gegenſtand. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken gleichſam ein Bild *à la Moſaique* zu machen.

b. Das Nachbildungsvermögen, die Phantaſie, Imagination, Dichtungsgabe, Dichtungskraft iſt dasjenige Vermögen, welches aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff, oder gewiſſen Empfindungen, neue Bilder zuſammenſetzt, und dieſe als reelle Gegenſtände darſtellt (O. 71). Man weiſs, ſagt Kant (a. a. O.), daſs im Bette, bei geſchloſſenen Augen, uns gewöhnlich die Bilder vorkommen, die wir bei Tage gehabt haben, ſ. Nachbildungsvermögen.

c. Das Vorbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns einen Gegenſtand, der uns in die Sinne fallen wird, noch ehe er gegenwärtig iſt, aus den uns gegebenen Datis, im innern Sinn darſtellen. Dieſes Vermögen haben ſogar die Hunde. Wenn der Jäger die Kuppel hervorbringt, ſo freuen ſich die Hunde, daſs ſie auf die Jagd gehen werden, ſ. Vorbildungsvermögen.

d. Das Einbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns eine Vorſtellung von dem machen, was nicht in den Sinnen war, und eine Einbildung, oder Anſchauung der Einbildungskraft heiſst. Sie iſt das Vermögen, durch welches die Ideale vorgeſtellt werden. Wir copiren aber doch immer die Data der Sinne, denn ganz vollkommene Ideale können wir uns nicht einbilden. Z. B.

es wollte Jemand eine ganz neue Art Häuſer erfinden, ſo müſste er doch Farbe u. a. m. beibehalten. Aus der Einbildung kann man ſich eine Vorbildung machen auf die Zukunft, z. B. die Schrecken des Todes. Es iſt nicht gut, daſs man in der Philoſophie die Einbildung mit der Nachbildung vermiſcht. Der gemeine Sprachgebrauch unterſcheidet ſchon die Sache, ſo wie wir ſie unterſchieden haben. Zur Einbildung wird immer Erdichtung erfordert, ſie nimmt nur die Materialien aus den Sinnen. Uebrigens nennt man auch das ganze Darſtellungsvermögen das Einbildungsvermögen, ſ. Einbildungsvermögen.

e. Das Ausbildungsvermögen iſt in dem angeführten Manuſcript vermuthlich durch die Schuld des Nachſchreibers nicht erklärt. Es iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir eine Vorſtellung deſſen, was in den Sinnen war, ausführlicher darſtellen, als wir es wahrgenommen haben.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. S. 132 — 35 S. 146.

Originalideen über die empir. Anthrop. §. 241 — 243. S. 71.

Daſeyn.

Exiſtenz, Wirklichkeit, *οὐσια*, *exiſtentia*, *actualitas*, *existence*. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie mit den materialen Empfindungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, oder ihren Sitz in der Empfindung hat. Z. B. die Exiſtenz oder das Daſeyn der Stadt Berlin beſtehet darin, daſs ſie nicht bloſs mein Gedanke iſt, daſs dieſe Vorſtellung ihren Sitz nicht bloſs in meinem Verſtande hat; ſondern daſs alle die Merkmale, die ich mir in dem Begriff der Stadt Berlin vereinigt denke, auſser meinen Gedanken daran, einen Gegenſtand haben, der empfunden werden kann, der von mir oder von irgend einem andern Weſen in dieſer Verknüpfung wahrgenommen werden kann (C. 667).

2. Nach Kant (C. 106.) ist der Begriff des Daseyns und Nichtseyns eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verstandes. Was hierunter zu verstehen ist, wird sich ergeben, wenn wir unsre Aufmerksamkeit vorher auf eine Beschaffenheit gewisser Urtheile richten. Es giebt Urtheile, welche assertorische genannt werden, in welchen nehmlich das Bejahen oder Verneinen des Prädicats als wirklich, oder wahr betrachtet wird (C. 100). Man kann nehmlich statt des Bindewörtchens ist in den Urtheilen auch folgende drei Arten von Bindeformeln setzen:

a. ist möglich oder kann seyn;
b. ist wirklich oder existirt;
c. ist nothwendig oder muss seyn.

Und so auch in Absicht auf das Verneinen:

α. ist nicht möglich oder kann nicht seyn;
β. ist nicht wirklich oder existirt nicht;
γ. ist nicht nothwendig oder muss nicht seyn.

Diejenige Beschaffenheit eines Urtheils nun, dass man eine von diesen drei Bindeformeln statt des blossen ist setzen kann, heisst die Modalität des Urtheils. Hat nun ein Urtheil die Modalität b oder β, so heisst dasselbe assertorisch, z. B. der Stein ist schwer, heisst so viel, als, der Stein ist als schwer wirklich, oder der Stein existirt mit der Eigenschaft der Schwere. Das assertorische Urtheil sagt also logische Wirklichkeit oder Wahrheit aus, und zeigt an, dass der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden ist. Es ist z. B. ein Gesetz des Verstandes, dass alles seinen zureichenden Grund haben müsse, d. h. dass von allem, was der Verstand denkt, aus etwas Anderm vollständig erkannt werden müsse, warum er es denkt, welches Andere der Grund heisst. Folglich muss auch die Verknüpfung zwischen Prädicat und Subject ihren zureichenden Grund haben, sonst widerspräche sie jenem Gesetze des Verstandes. Die logische Wirklichkeit oder Wahrheit bestehet nun darin, dass die Verknüpfung

zwischen Prädicat und Subject von dem Verstande nach dem angeführten Gesetze desselben schon geschehen ist, und nicht etwa geschehen kann, oder gar geschehen muss. Kant giebt ein Beispiel hierzu, welches ich hier erläutern will. Ein Vernunftschluss heisst hypothetisch oder bedingt, wenn der Obersatz ein hypothetischer oder bedingter d. i. solcher Satz ist, der aus zwei Sätzen bestehet, von denen der eine die Bedingung, der andere die Aussage angiebt, z. B.

	die Bedingung	die Aussage
Obersatz:	Wenn A, B ist;	so ist C, D.
Untersatz:	Nun ist A, B;	
Schlusssatz:	Folglich ist auch C, D.	

Die Bedingung nennt man auch das Antecedens, und die Aussage, die Consequenz. Das Antecedens kömmt aber sowohl im Obersatze als im Untersatze vor, nur mit dem Unterschiede, dass es im Obersatze ein problematischer Satz ist.

Wenn A, B ist

heisst nehmlich so viel als, es ist die Verknüpfung zwischen B und A von dem Verstande noch nicht geschehen, sondern A ist als B möglich;

A kann das Prädicat B haben;
A kann B seyn.

Im Untersatze kömmt aber das Antecedens assertorisch vor, A ist B, welches so viel heisst, als:

A ist als B wirklich;
A hat wirklich das Prädicat B;
A existirt als B.

Wir sehen hier zugleich, worin der Unterschied zwischen einem problematischen und assertorischen Urtheile bestehet. Der Inhalt ist in beiden Urtheilen derselbe, in beiden wird das Prädicat dem Subject A beigelegt; allein das Bindewörtchen ist hat in beiden einen verschiedenen Werth, in dem problematischen Urtheile nehmlich wird das Bejahen oder Verneinen

als beliebig, in dem aſſertoriſchen Urtheile als wirklich geſchehend betrachtet. Folglich betrifft die Modalität des Urtheils nicht etwas im Inhalt des Urtheils, ſondern etwas in dem Urtheilenden, nehmlich wie er ſich das Urtheil denkt (Lambert Architectonik §. 232. Deſſ. Organon. Dian. §. 263. ff. Kieſewetter Logik. §. 233. ff. — C. 101.)

3. Wir ſehen hieraus, daſs im aſſertoriſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der verſteckt im Bindewörtchen iſt liegt, und von dem das Bindewörtchen die beſondere Beſchaffenheit bekömmt, vermöge der das Urtheil eben ein aſſertoriſches Urtheil genannt wird. Und dieſer Begriff iſt der Begriff der Wirklichkeit, weswegen wir eben ſtatt iſt ſetzen können, iſt wirklich, nehmlich das Prädicat gilt wirklich vom Subject, oder das Subject wird wirklich mit dem Prädicat gedacht. Der Stein iſt wirklich ſchwer. In dieſem Begriff der Wirklichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen, die in ihm gedacht würden. Lambert ſagt daher ſchon (Organon, Aleth. §. 24): „der Begriff der Exiſtenz ſcheint unter allen ſchlechterdings klaren Begriffen der einfachſte zu ſeyn, weil er nicht nur nicht aus mehrern innern Merkmalen beſtehet, ſondern auch nicht einmal Grade hat, wodurch etwas exiſtirender ſeyn könnte, als etwas anderes;“ und: „das Einfache in dem Begriffe der Exiſtenz empfinden wir allerdings klar, können es aber nicht anders als durch ſolche Worte anzeigen, die weiter nichts als *Synonyma* (ſinnverwandte Wörter) von dem Wort Exiſtenz ſind, oder dieſen Begriff ſchon vorausſetzen. Bei ſo gar einfachen Begriffen ſind die Cirkel im Definiren nicht wohl zu vermeiden.“ Kant ſagt eben ſo: Daſeyn hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ſeine Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 302). Wir ſehen hieraus, der Begriff der Exiſtenz oder des Daſeyns dient zwar zum verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt

zum affertorifchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als fchon mit dem Subject verbunden denken; er ift der Begriff, der diefe Verknüpfung möglich macht, alfo mufs die Anlage zu demfelben in dem Verftande felbft liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entfprungen feyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Wefen des Denkens unentbehrlich ift, kann nicht für das Denken zufällig feyn, was aber nothwendig ift, das mufs *a priori* feyn, und aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfpringen. Dazu kömmt, dafs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat, folglich auch der Begriff, durch welchen eben die Verknüpfung gefchieht, fo auch hier. Wenn ich fage, der Stein ift fchwer, fo behaupte ich damit nicht, dafs ich ihn zufällig fo denke, dafs die gefchehene Verknüpfung zwifchen Prädicat und Subject in meinem Bewufstfeyn allein gedacht werde, fondern dafs fie in einem Bewufstfeyn überhaupt, d. i. nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeftellt werden mufs.

4. Ein folcher einfacher, aus der Anlage des Verftandes beim Gefchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der die Verknüpfung zwifchen Prädicat und Subject möglich macht, heifst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verftandes. Folglich ift der Begriff der Wirklichkeit oder des Dafeyns eine folche Kategorie. Aber eben diefelbe felbftthätige Kraftäufserung (Function) des Verftandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorftellung verknüpft werden, macht auch, dafs alle aus den einzelnen Eindrücken entftehenden Empfindungen zu einer einzigen Vorftellung mit einander verknüpft werden, welche die Anfchauung heifst, f. Anfchauung. Wenn wir daher jetzt ein Haus vor uns fehen, fo hat der Verftand fchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Synthefis) unzähliger Empfindungen des empirifchen Mannichfaltigen bewirkt. Wir können daher in diefen Anfchauungen mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verftand durch fie die

Verknüpfung des empirischen Mannichfaltigen hervorgebracht, und sie also in den Gegenstand hinein gelegt hat, z. B. das Haus hat eine Größe, Beschaffenheit, Ursache, Wirklichkeit u. s. w. lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Hauses zu einem Gegenstande verknüpft gedacht wird. Wenn wir also eine Anschauung, z. B. eines Hauses, haben, so giebt der Verstand den verschiedenen Empfindungen in dieser Anschauung dadurch Einheit, daß nur durch diese Anschauung das Angeschauete sich als ein vorhandener oder existirender Gegenstand, d. i. als ein solcher, der nicht bloß gedacht, sondern empfunden wird, darstellt. Derselbe Verstand also, der die logische Form eines assertorischen Urtheils zu Stande bringt, bringt auch in eine seiner Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, d. h. legt die verknüpfende einfache Vorstellung der Wirklichkeit in manches, was er denkt, vermittelst der Operation des Denkens selbst. Dieses letzte thut der Verstand nehmlich durch dieselbe Handlung, durch welche er das assertorische Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verstandes, wodurch er in das Mannichfaltige der Anschauung diejenige Einheit bringt, durch welche der Gegenstand derselben als existirend erkannt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, vermittelst welcher sie als wirklich mit einander verknüpft gedacht werden, ist eine und dieselbe Operation des Verstandes. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß jene Wirklichkeit die Wirklichkeit des Gegenstandes ist, und also diese Einheit den Namen einer synthetischen oder metaphysischen Einheit verdient; dahingegen die andere nur die Wirklichkeit in einem Urtheile ist, und folglich dieser Einheit nur der Name einer analytischen oder logischen Einheit gebührt (M. I, 114. C. 104. f.)

5. Es ist nehmlich ein großer Unterschied zwischen der analytischen oder logischen, und der synthetischen oder metaphysischen Wirklichkeit, welche letztere man auch die reale nennen kann.

Die erſtere iſt die Wirklichkeit in einem aſſertoriſchen Urtheile oder die bloſse Copula des Urtheils, doch ſo, daſs daſſelbe dadurch aſſertoriſch wird. Die letztere aber iſt die Wirklichkeit in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich das, was geurtheilt wird, auch nicht bloſs Gedanke iſt, nicht bloſs in dem innern Sinn des vorſtellenden Subjects, ſondern abgeſondert von dem, der es ſich vorſtellte, alſo auch für andere Weſen, exiſtirt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Wirklichkeit oder des Daſeyns erkannt werden, d. h. ſoll es ein wirklicher Gegenſtand und nicht bloſs ein als wirklich gedachter Begriff ſeyn; ſo muſs

a. ein Inhalt, oder verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche es möglich wird, jene verſchiedenen Vorſtellungen, die doch nicht bloſse Gedanken, ſondern empiriſch gegeben ſeyn ſollen, zu einer Einheit (die Wirklichkeit) zu verbinden, die doch ein bloſses Verſtandesproduct, ein bloſser Gedanke *a priori* iſt.

a. Hätte die Vorſtellung der Wirklichkeit eines Gegenſtandes keinen Inhalt, könnte man nicht etwas angeben, was wirklich wäre, ſo dächten wir bloſs den leeren Verſtandesbegriff der Wirklichkeit ſelbſt. Nun ſoll die Wirklichkeit eben ausſagen, daſs der Gegenſtand kein bloſser Gedanke iſt, oder den Gedanken *in concreto* darſtellen (Pr. 47.), d. i. dem Begriff einen Gegenſtand, der auſser dem Begriff liegt, hinzufügen. Es iſt uns aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verbunden, als exiſtirend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Ver-

ftande entfpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies ift die Frage bei jedem reinen Verftandesbegriffe. Bei dem unfrigen fragen wir daher nur, wie foll es möglich feyn, dafs etwas darum für wirklich erkannt werde, weil es als wirklich gedacht wird? oder, wie kann der Gedanke, das ift wirklich, mehr werden als ein blofser Gedanke, kurz, wie kann das, deffen Inhalt Empfindung ift, durch die Verftandesbegriffe fo gedacht werden, dafs der Gedanke vom Dafeyn eines Begriffs der Gedanke vom Dafeyn eines Gegenftandes werde? Wie komme ich aus dem Felde der blofsen Gedanken hinaus in das Feld wirklicher Gegenftände? Aus dem Verftande entfpringt der Begriff des Dafeyns, und macht gleichfam einen Damm nach dem Felde der Gegenftände hin, von dem Felde der Gegenftände her macht wiederum die Empfindung einen folchen Damm nach jenem Damm blofser Gedanken zu, allein beide Dämme reichen nicht an einander: oder ohne Allegorie, Empfindungen und reine Verftandesbegriffe find ungleichartig; wie macht es denn die Urtheilskraft, die Empfindung durch den Begriff der Wirklichkeit zu einem exiftirenden Gegenftande zu bilden, oder welches ift die Brücke, die jene beiden Dämme zufammenhängt?

6. Diefe Brücke ift das, was Kant das transfcendentale Schema, hier der Wirklichkeit, nennt. Es ift nehmlich bei den Verftandesbegriffen eben die Frage, die auch bei den geometrifchen Begriffen ftatt findet, wie können fie Erfahrungserkenntnifs möglich machen? Warum mufs auch die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck zwei rechten gleich feyn? Weil die Darftellung des Triangels in der Einbildungskraft, oder das Schema eines jeden empirifchen Dreiecks, es nothwendig macht, und diefe Darftellung im reinen Raum vermittelft derfelben Thätigkeit der Einbildungskraft gefchiehet, durch welche die äufsern Gegenftände im Raum erzeugt werden. So ift es nun auch mit den reinen Verftandesbegriffen, diefe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ftehet nehmlich mit den

reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind. Wenn ich mir z. B. die Zeit als exiſtirend vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff des Daſeyns. Die Vorſtellungen, es iſt eine Zeit, es war eine Zeit, es wird eine Zeit ſeyn, machen die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch das Daſeyn beſtimmt iſt. Dies iſt aber nicht möglich, ohne mir eine Zeit zu denken, von welcher jene durchs Daſeyn beſtimmte Zeiten Theile ſind, oder ſich in derſelben befinden. Folglich denken wir uns das Daſeyn ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns daſſelbe) als Zeitbeſtimmung, durch einen Inhalt, welcher eine gewiſſe Zeit ausfüllt, und dadurch die Zeit beſtimmt, oder durch die Vorſtellung, daſs etwas zu einer beſtimmten Zeit gehört. Da nun alles in der Zeit ſeyn muſs, was erfahren werden ſoll, weil die Zeit die Form einer jeden Anſchauung und alſo die formale Bedingung aller Erfahrung iſt, ſo heiſst Wirklichkeit ſo viel, als die Beſtimmung einer Zeitlänge, durch einen Inhalt, vermittelſt der Empfindung (welche allen Inhalt giebt). Es exiſtirt eine Stadt Berlin, heiſst nichts anders, als, in der Zeitreihe iſt ein Zeitraum dadurch beſtimmt, daſs in demſelben etwas kann empfunden werden, was man die Stadt Berlin nennt. Die beſtimmte Länge dieſer Exiſtenz heiſst die Dauer. Es iſt übrigens nicht zu leugnen, daſs Kants Ausdruck, das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit, unverſtändlich iſt, da Daſeyn und Wirklichkeit ganz gleichbedeutende Wörter ſind. Die Wirklichkeit kann aber nicht ihr eigenes Schema ſeyn, und obige Worte ſollten folglich alſo heiſsen: das Schema der Wirklichkeit iſt die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges, daſs es zu einer beſtimmten Zeit gehöre. Mache ich mir nehmlich die Vorſtellung von einem Dinge ſo, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze, ſo denke ich es als exiſtirend; empfinde ich es aber in einer beſtimmten Zeit, oder hängt es mit meinen Empfindungen ſo zuſammen, daſs ich es unter gewiſſen Bedingun-

gen auch in einer beftimmten Zeit empfinden müfste, fo erkenne ich es als exiftirend. Exiftiren heifst daher auch zu einer beftimmten Zeit gehören (C. 184. M. I, 206).

7. Wir haben alfo nun ein Kennzeichen der Wirklichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Wefen der Wirklichkeit ausdrückt, von der wir etwas erkennen können. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zufammenhängt, ift wirklich, ift da, exiftirt. Die Bedingungen der Erfahrung find dasjenige, ohne welches keine Erfahrung ftatt finden kann. Diefe Bedingungen find entweder formal oder material. Die formalen Bedingungen find diejenigen, von welchen die blofse Form der Erfahrung abhängt, z. B. Raum, Zeit, Verftandesbegriffe u. f. w. Die materialen Bedingungen find diejenigen, von welchen die Materie oder der Inhalt der Erfahrung abhängt. Die erftern machen die Erfahrung blofs möglich; ohne Raum, z. B., kann es keine Erfahrung von äufsern Gegenftänden geben, Raum macht alfo folche Erfahrungen möglich, aber wenn ich auch den blofsen Raum anfchaue (welches vermittelft der Einbildungskraft gefchieht), fo habe ich doch darum noch keine Erfahrung, fondern es mufs erft noch etwas im Raume feyn, der Raum mufs erfüllt feyn, es mufs Materie im Raume feyn. Materie kann aber nicht anders im Raume feyn, da der Raum blofs Form unfrer Anfchauungen ift, als dadurch, dafs unfre Sinnlichkeit afficirt wird, und wir diefe Affection empfinden, d. h. dafs diefe Affection auf unfre Vorftellungsfähigkeit wirke. Empfindung des Gegenftandes, oder doch Zufammenhang deffelben mit unfrer Empfindung ift das, was da macht, dafs wir denfelben als wirklich oder exiftirend denken (C. 266. M. I, 314).

8. Den Satz: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zufammenhängt, ift wirklich, nennt Kant ein Poftulat des empirifchen Denkens, d. h. es ift einer von den drei

Sätzen, welche die Art anzeigen, wie das, was ich mir von Gegenständen der Erfahrung vorstelle, mit meinem Erkenntnisvermögen verbunden seyn muss, wenn ich mir überhaupt Begriffe von Erfahrungsgegenständen machen soll. Soll ich einen Gegenstand der Erfahrung als wirklich denken, so muss ich oder ein Anderer ihn wahrnehmen können, er muss mit der Empfindung, als der Materie der Anschauungen, die in meinen Sinnen ist, zusammenhängen; denn eben darin bestehet ja die Wirklichkeit eines Gegenstandes, dass derselbe als wahrnehmbar für irgend ein vorstellungsfähiges Subject gedacht werden muss (C. 286. f). Soll ich also die Wirklichkeit der Dinge erkennen, so heisst das so viel, als, ich soll erkennen, dass die Dinge wahrgenommen werden können. Folglich fordert (postulirt) obiger Satz die Empfindungsfähigkeit, die Empfindung und das Bewusstseyn der Empfindung. Das heisst, zur Wirklichkeit gehört dreierlei:

a. Empfindungsfähigkeit oder Sinnlichkeit. Wenn wir nehmlich nicht empfinden könnten, so wäre auch nichts da, denn wir erhielten dann keine sinnlichen Eindrücke, und folglich wären wir ohne sinnliche Gegenstände. Allein ist das nicht zu viel behauptet, sollte es nicht heissen, für uns wäre dann nichts da? Ganz richtig; wir hätten dann aber auch nicht einmal den Begriff des Daseyns, weil, wenn auch die Anlage dazu im Verstande läge, dennoch, da kein Stoff geliefert würde, der durch diesen Begriff verknüpft werden könnte, der Begriff der Existenz gar nicht hervorgehen und zum Bewusstseyn gelangen könnte. Wir wüssten folglich nichts vom Daseyn. Was heisst nun, etwas ist da, aber nicht für uns? Nichts anders, als, etwas wird von einem Wesen nicht bloss gedacht, sondern auch empfunden, dahingegen wir es nicht empfinden, sondern höchstens bloss denken. Gesetzt aber, etwas könnte von keinem Wesen, auch nicht von sich selbst empfunden werden, könnte es dennoch da seyn? das heisst, giebt es noch ein anderes Merkmal des Daseyns als die Empfindung? Ja, es muss dann mit der

Empfindung, nach den Analogien der Erfahrung (ſ. Analogie der Erfahrung) ſo zuſammenhängen, daſs die Empfindung, die wir haben, nicht ſeyn könnte, wenn dieſes Etwas nicht da wäre. So wird die magnetiſche Materie nicht empfunden, aber die Phänomene der Anziehung könnten nicht ſo ſeyn, wie ſie empfunden werden, wenn es nicht eine ſolche Materie gäbe. Fällt aber auch dieſer Zuſammenhang mit der Empfindung weg, iſt auch dann noch ein Daſeyn möglich? Antwort, dann wäre das Ding, das da ſeyn ſollte, kein Gegenſtand der Erfahrung, kein ſinnliches Weſen, ſondern ein Ding an ſich. Wie ſich aber der Begriff des Daſeyns zu dieſem verhalte, wollen wir ſehen, wenn wir noch unterſucht haben, was zum Daſeyn der Erfahrungsgegenſtände gehört. Es gehört dazu

b. Empfindung, wie in 7. gezeigt worden iſt, und

c. das Bewuſstſeyn der Empfindung des Gegenſtandes, oder doch einer Empfindung, mit welcher derſelbe, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung als ſolcher darlegen, zuſammenhängt. Denn wenn wir uns der Empfindungen nicht bewuſst werden, ſo ſind ſie bloſse Eindrücke, wie der Lichtſtrahlen auf eine Spiegelfläche, und es iſt uns dann nichts gegeben, was wir zur Einheit der Vorſtellung der Exiſtenz verknüpfen könnten (C. 272. M I, 323).

9. Wer das bisher Geſagte durchdacht hat, wird nun hoffentlich einſehen, daſs der Unterſchied zwiſchen Kants Theorie vom Daſeyn und der Theorie derer, welche die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich halten, darin beſtehe: daſs die letztern behaupten, das Daſeyn ſei etwas in dem Begriff des Gegenſtandes liegendes, ein Merkmal des Begriffs ſelbſt; daſs Kant aber behauptet: das Daſeyn ſei nur die Vorſtellung von einem Verhältniſſe des Gegenſtandes zur Denkkraft, und folglich gar kein Merkmal des Begriffs des vorhandenen Dinges; daſs der Begriff des Daſeyns auch

nicht von einem exiſtirenden Dinge abſtrahirt ſei, ſondern ſeinen Urſprung in der Beſchaffenheit der Denkkraft ſelbſt habe. Die erſtere Behauptung Kants folgt daraus, daſs ich ſchon den ganzen Begriff von einem Gegenſtande habe, wenn auch das Daſeyn deſſelben fehlt, und daſs dadurch, daſs das Daſeyn noch hinzukömmt, der Begriff nicht vergröſsert wird, oder ein Merkmal mehr bekömmt, ſondern der Gegenſtand nur aus dem Felde bloſser Gedanken in das Feld der Anſchauungen verſetzt wird. „Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Caeſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate oder Merkmale, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daſs er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann." Wenn er exiſtirt, ſo erhält er darum nicht ein einziges Merkmal mehr, als wenn er nicht exiſtirt; die Exiſtenz macht ihn nicht zu einem andern Julius Caeſar, als der iſt, den wir bloſs denken, ohne Exiſtenz (S. II, 159). Kants zweite Behauptung folgt daraus, daſs jede Vorſtellung nothwendig mit einem der drei Begriffe der Modalität verknüpft, und entweder als möglich, oder wirklich, oder nothwendig, oder als unmöglich, nicht wirklich, oder zufällig gedacht werden muſs. Was aber nothwendig und allgemein iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs von dem Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein gelegt worden ſeyn.

10. Aus dem allen folgt nun, daſs die Wahrnehmung der einzige Charakter der Exiſtenz oder des Daſeyns iſt. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden, denn der Begriff iſt immer der nehmliche, ich mag den Gegenſtand deſſelben bloſs als möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig denken. Habe ich auch alle weſentliche Merkmale eines Begriffs, oder alle innere Beſtimmungen eines Dinges, d. i. diejenigen, die ſein ganzes Weſen ausmachen, ſo habe ich darum doch noch nicht das Daſeyn deſſelben oder

ſeinen Gegenſtand in der Wirklichkeit. Weil nehmlich das Daſeyn bloſs die Frage betrifft, ob das Ding, von dem wir uns den Begriff machen, auch irgend wahrgenommen werden könnte, wenn es uns dazu gegeben wäre; ſo könnte allenfalls die Wahrnehmung auch vor dem Begriff deſſelben hergehen, wodurch ſich der vorhandene oder exiſtirende Gegenſtand von dem bloſsen Denken deſſelben auffallend unterſcheidet. Denke ich mir nehmlich erſt einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff, und nehme ihn dann erſt wahr, ſo hatte ich vor der Wahrnehmung bloſs die Vorſtellung von der Möglichkeit des Gegenſtandes; nehme ich aber erſt den Gegenſtand wahr, und mache mir alsdann erſt einen Begriff von ihm, ſo habe ich den Stoff dazu aus der Wahrnehmung genommen, und der Gegenſtand meines Begriffs muſs als wirklich gedacht werden. So iſt die Wahrnehmung der Charakter, und zwar der einzige Charakter der Wirklichkeit oder des Daſeyns (C. 272. M. I, 324).

11. Das Ding kann aber auch als wirklich oder exiſtirend erkannt werden, ehe es wahrgenommen wird. Eine ſolche Erkenntniſs des Daſeyns nennt man die Erkenntniſs deſſelben *a priori;* allein dieſes *a priori* iſt *comparative* zu verſtehen, daſs die Erkenntniſs nehmlich nicht unmittelbar, ſondern durch Schlüſſe, aus einer andern Erfahrung entſpringt, ſ. *A poſteriori*, 4. Es darf nehmlich nur ein Ding mit andern Wahrnehmungen, nach den Analogien der Erfahrung, als den Grundſätzen aller empiriſchen Verknüpfung zuſammenhängen, ſo erkenne ich das Daſeyn deſſelben durch einen Schluſs, der ſich auf dieſe Analogien, aber auch auf eine andere Wahrnehmung gründet. Ein Beiſpiel hierzu findet ſich in dem Artikel *A poſteriori* 4. wo das zukünftige Daſeyn eines Ereigniſſes, nehmlich das Verbrennen eines Hauſes, nach der Analogie der Cauſalität (der Urſache und Wirkung) als die nothwendige Wirkung der Flamme, wenn das Haus nicht würde gelöſcht werden, erkannt wird, ſ. 8, a. (C. 273.). Nach der Beſchaffenheit unſerer Organe kann uns die Wahrnehmung eines gewiſſen

Dinges gänzlich unmöglich seyn; so muss z. B. zwischen der Sonne und unserm Auge eine Materie vorhanden seyn, welche es möglich macht, dass unser Auge den Eindruck des Sonnenlichts erhält, denn wie sollte sonst das Sonnenlicht auf unsre Sehenerven wirken können? Wir schliessen also hier richtig auf das Daseyn einer Materie (des Aethers), durch dessen Schwingungen unsere Seheorgane Stösse bekommen, ob wir wohl, der Beschaffenheit unserer Organe nach, diese Materie nicht unmittelbar wahrnehmen können. Es würde eine solche Materie von uns gewiss empirisch angeschauet werden, wenn unsere Sinne dazu organisirt wären. Man muss daher die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nicht auf die Organisation unserer Sinne gründen; denn davon hängt freilich unsere subjective Erfahrung ab, aber nicht die Erfahrung als solche, oder die Form der Erfahrung. Was wir nehmlich nicht erfahren, das können vielleicht andere Wesen erfahren, daher folgt aus der Unmöglichkeit unserer Wahrnehmung nicht die Unmöglichkeit des Daseyns. Bis dahin aber, wo unsere Erfahrung hinreicht, oder wo noch irgend ein Zusammenhang mit unsern Wahrnehmungen nach den Gesetzen der Erfahrung statt findet, reicht auch unsere Erkenntniss vom Daseyn der Dinge hin. Wovon aber beides nicht statt findet, davon ist auch das Daseyn für uns nicht erkennbar. Hiergegen streitet nun ein gewisser Idealismus, dessen Einwürfe im Artikel Berkley und die Widerlegung desselben im Artikel Idealismus zu finden ist.

12. Soll also ein Gegenstand unmittelbar für wirklich erkannt werden, so gehört dazu

a. Afficirung der Sinnlichkeit;

b. die daraus entspringende Empfindung;

c. das Denken derselben als Object, oder die Verbindung der Empfindungen zu Einem Bewusstseyn;

d. das Bestimmen des Objects durch die Kategorien, oder das Bilden eines Begriffs vom Object.

e. die Beſtimmung des Objects der Wahrnehmung in Anſehung der Zeit;

f. die Vorſtellung des Objects vermittelſt des Verſtandes, durch das Schema der Zeit, als wirklich oder vorhanden.

Fällt aber a. b. und e. weg, oder abſtrahiren wir gänzlich von der ſinnlichen Vorſtellung der Zeit, ſo bleibt nichts weiter übrig, als der Actus des Zuſammenfaſſens deſſen, was im Bewuſstſeyn iſt, in d., und zwar ſo, daſs ſich der Verſtand dieſe Zuſammenfaſſung als geſchehen d. i. als wirklich denkt. Dann iſt es aber nicht die Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenſtandes, ſondern das Aſſertoriſche in einem Urtheil, was ich denke; oder, wie Kant ſich (C. 101.) ausdrückt: ich denke, daſs der Satz mit dem Verſtande, nach deſſen Geſetzen, ſchon verbunden ſei, d. h. daſs ich nach dem logiſchen Geſetze wirklich ſo urtheile. Der Begriff der Wirklichkeit beſtimmt nehmlich für Erfahrungsgegenſtände die Zeit, durch die Empfindung in derſelben, und giebt dadurch den Gedanken: der Gegenſtand exiſtirt, oder, es befindet ſich in der oder der Zeit ein Gegenſtand, d. i. ein ſolcher, von dem irgend ein Weſen eine mit Empfindung begleitete Vorſtellung (Wahrnehmung) haben kann. Dieſer Begriff der Wirklichkeit aber, ohne das transſcendentale Schema der Zeitbeſtimmung, iſt der bloſs reine Verſtandesbegriff, und beſtimmt dann bloſs das Bewuſstſeyn, durch die Vorſtellung, daſs der Satz, als ſolcher, zu demſelben gehöre, oder daſs der Verſtand wirklich ſo urtheile, welche Vorſtellung das Urtheil eben aſſertoriſch macht. So bleibt immer bloſs der, die logiſche Form eines Urtheils bewirkende, Begriff übrig, wenn wir bei den Kategorien von aller ſinnlichen Vorſtellung, oder dem transſcendentalen Schema, abſtrahiren. Eben daher kann Kant aus den verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes zu urtheilen die Kategorien herleiten. Dies iſt aber auch die Urſache, warum ſich der Begriff des Daſeyns, ohne Einmiſchung des transſcendentalen Schema und der Empfindung, alſo ohne ſinnliche Vorſtellung, nicht real definiren läſst. Denn real definiren heiſst, die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als der Begriff angiebt, zeigen. Der

Begriff der Wirklichkeit verliert aber, wenn man dabei von der Sinnlichkeit abſtrahirt, alle Bedeutung oder Beziehung auf einen Gegenſtand (C. 300.)

Der Begriff der Exiſtenz drückt alſo aus, daſs ein Object auch auſser dem Begriff von ihm geſetzt ſey (C. 422 *); folglich kann er nur auf ein Object gehen, von dem man einen beſtimmten Begriff hat. Nur gehet vor der Beſtimmung des Objects durch den Verſtand, ja vor der Vorſtellung, daſs es ein Object ſei, noch das den Sinnen durch die Empfindung Gegebene her, oder die unbeſtimmte empiriſche Anſchauung d. i. Wahrnehmung deſſen, was ich nachher als Object denke. Dieſe Wahrnehmung ſchlieſst allerdings die Vorſtellung der Exiſtenz von Etwas in ſich, allein ich muſs immer ſagen von Etwas, d. h. das Angeſchaute als Object denken, wenn ich es als exiſtirend erkennen ſoll. Sonſt iſt die Exiſtenz, welche die Wahrnehmung in ſich ſchlieſst, noch nicht die eigentliche Kategorie, ſondern bloſs die Vorſtellung des gegebenen Realen, was freilich wirklich vorhanden iſt, aber nicht eher als vorhanden erkannt werden kann, als bis es als Etwas und ein beſtimmtes Etwas erkannt wird, ſ. Descartes, 3.

13. Und nun können wir die Frage in 8, a. beantworten, wie ſich der Begriff des Daſeyns zu den Dingen an ſich verhalte. Gott iſt z. B. kein Erfahrungsgegenſtand; was heiſst nun, Gott exiſtirt, oder das Daſeyn Gottes? Daſs es nicht heiſsen könne, Gott iſt irgend wann, oder irgend wo, wird ein Jeder zugeben, weil Gott ſonſt durch Raum und Zeit beſtimmt, folglich ein Sinnenweſen ſeyn, und alſo in die Sinne fallen müſste. Der Begriff des Daſeyns dient aber, wie wir geſehen haben, eigentlich nur dazu, etwas als in der Zeit befindlich zu erkennen. Nun iſt etwas entweder bloſs in der Zeit, nehmlich unſere Gedanken, oder zugleich im Raum, nehmlich die Cörper; von beiden kann ich alſo nur begreifen, daſs ſie exiſtiren, d. h. daſs ich ſie entweder in meinem innern oder äuſſern Sinne ſelbſt empfinde, oder daſs ſie mit meinen Empfindungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſo zuſam-

menhängen, daſs ich, wenn es mir möglich wäre, die Erfahrung weit genug fortzuſetzen, darauf ſtoſsen müſste. Gedanken und Cörper erkennen wir daher nur als exiſtirend, d. h. wir können unſere Vorſtellung davon auf einen Gegenſtand beziehen, der ſich uns durch Empfindung ankündigt oder ankündigen würde. Allein der Begriff der Exiſtenz kann dem Anſehen nach, logiſch, als Prädicat von einem jeden Begriff gebraucht werden, dann heiſst das, dieſer Begriff hat auch auſser meinen Gedanken noch einen Gegenſtand, welchen ich durch dieſen Begriff denke, oder eigentlich, es giebt einen Gegenſtand unter den exiſtirenden Dingen, dem der Begriff zukömmt, welchen ich jetzt denke; Gott exiſtirt, heiſst daher, die Vernunftidee von der oberſten Urſache aller Dinge hat auch auſser meiner Vorſtellung noch einen Gegenſtand, der durch die Vorſtellung bloſs vorgeſtellt wird. Gott iſt kein bloſser Gedanke. Oder eigentlich ſollte es heiſsen: Es giebt unter den exiſtirenden Dingen auch eins, dem die Prädicate zukommen, die wir zuſammen genommen in der Vernunftidee Gott denken (S. II. 164). Aber dieſe Beziehung der Idee Gott auf einen Gegenſtand iſt wiederum doch nur ein bloſser Gedanke, und nicht wie das Urtheil, die Stadt Berlin exiſtirt, ein auf den Zuſammenhang mit der Empfindung ſich gründendes Urtheil, oder ein auf einen Erfahrungsgegenſtand ſich beziehendes Erkenntniſs. Daher kann ich mir Gott wohl als exiſtirend denken, aber ſeine Exiſtenz nicht erkennen, nicht meine Idee von Gott durch Empfindung auf ihren Gegenſtand beziehen. Dieſes erhellet auch daraus, daſs es uns nicht möglich iſt, uns eine Vorſtellung von dem Daſeyn eines Weſens zu machen, welches zu keiner Zeit, d. i. nie, und an keinem Ort, d. i. nirgends iſt, weil nur ſinnliche Weſen zu irgend einer Zeit, und an irgend einem Ort ſeyn können. *) Wollte man aber ſagen, Gott iſt

*) Cruſius behauptete eben darum, daſs ein jedes Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe (ſ. Cru-

zu jeder Zeit und an jedem Ort, immer und überall, so ist das offenbar eine anthropomorphistische Vorstellung von seiner Allgegenwart, die den grofsen Newton offenbar in Dämonologie stürzte, indem sie verursachte, dafs er den Raum, der allein überall sei, für das Sensorium der Gottheit hielt. * Diese Versinnlichung der Gottheit, die Gott zu einem ausgedehnten Wesen von einer feinen, der Wahrnehmung sich entziehenden, Materie macht, indem der Gedanke nicht im Raum seyn kann, fällt weg, wenn, wie Kant mit apodiktischer Gewifsheit behauptet, Zeit und Raum blofs Formen unsers sinnlichen Erkenntnifsvermögens sind. Wenn aber Gott nie oder nirgends ist, so heifst das nicht etwa, es giebt gar keinen Gott, so ist das nicht Atheismus, sondern es heifst blofs, man mufs sich das Daseyn Gottes nicht als eine sinnliche, durch Zeit und Raum beschränkte Existenz denken. Die Existenz eines Dinges im Felde der Erfahrung bekömmt dadurch Realität, dafs das Ding entweder als in einer bestimmten Zeit befindlich empfunden wird, oder doch nach Erfahrungsgesetzen mit andern existirenden Dingen zusammenhängt. Dinge aufser diesem Felde lassen sich nun nicht empfinden, also läfst sich ihre Existenz auch nicht rechtfertigen (M. I, 731.). Es ist nehmlich gar kein Mittel vorhanden, ihr Daseyn zu erkennen. Die Existenz derselben müfste gänzlich *a priori* erkannt werden. Unser Bewufstseyn aller Existenz aber gehört gänzlich zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz aufser diesem Felde kann zwar nicht für ganz unmög-

sius 2); aber die Existenz übersinnlicher Gegenstände z. B. der Seele, oder Gottes, und das Daseyn des Raums, als eines wirklichen Dinges, mufste ihn nothwendig in Verlegenheit setzen. Crusius hätte sagen sollen, dafs ein jedes sinnliches Ding, dem die Existenz zukömmt, irgendwo und irgendwann seyn müsse, dafs wir aber eben darum die Existenz eines übersinnlichen Dinges, das nicht im Raum und in der Zeit ist, nicht begreifen können. S. Herz Betrachtungen S. 97. ff.

lich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durchaus nicht rechtfertigen können (C. 629).

Wenn uns nun das Geſetz der Sittlichkeit nöthigt, einen Gott zu glauben, ſo bleibt uns folglich nichts anders übrig, als das Daſeyn Gottes analogiſch zu denken, und zu ſagen, Gott exiſtirt, heiſst, ſo wie zu meinen ſinnlichen Vorſtellungen ein wirklicher Gegenſtand gehört, ſo gehört zu meiner Idee, Gott, ein verborgenes Etwas, deſſen Daſeyn aber nur durch das Symbol eines ſinnlichen Daſeyns gedacht, aber nicht begriffen werden kann.

14. Baumgarten (Metaph. §. 41.) ſagt: „eine Sache iſt, auſser ihrem Weſen, auch in Abſicht aller Affectionen (Beſtimmungen, die aus den weſentlichen Stücken folgen) beſtimmt, oder ſie hat nicht alle dieſe Affectionen. Iſt das erſte, ſo iſt ſie eine wirkliche Sache (*actuale*); iſt das andere, ſo iſt ſie eine bloſs mögliche Sache (*mere poſſibile, nihil ſeu nonens privativum.*) Die Wirklichkeit iſt demnach der Inbegriff aller Affectionen, die in einer Sache mit ihrem Weſen möglich ſind, d. i. ſie iſt die Erfüllung (*complementum*) des Weſens, oder der innerlichen Möglichkeit, in ſo fern dieſe letztere nur als ein Inbegriff der Beſtimmungen gedacht wird." Baumgarten hat allerdings darin recht, daſs man durch die Wirklichkeit mehr ſetzt, als durch die bloſse Möglichkeit, denn ſonſt wären ja Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei Begriffe. Allein darin hat Baumgarten unrecht, daſs er die Wirklichkeit für etwas in der Sache erklärt. Aus dem Weſen einer Sache folgt gar nicht die Wirklichkeit, dieſe iſt nicht eine Folge der weſentlichen Stücke. Ein Ding enthält nie mehr Beſtimmungen, wenn es wirklich iſt, als es enthält, wenn es bloſs möglich iſt. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn da dieſe den Begriff, jene aber den Gegenſtand bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken, und alſo

auch nicht der angemessene Begriff von demselben seyn. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloſsen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloſs in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kömmt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daſs, durch dieses Seyn auſserhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Thaler selbst im mindesten vermehret werden (M. I, 729. C. 626. f).

Das Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloſs das Setzen (die Position) eines Dinges in eine bestimmte Zeit, im Gegensatze des Setzens eines Urtheils, welches durch das Bindewörtchen ist geschieht. Jenes kann man den transscendentalen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Ding gesetzt wird), dieses den logischen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Urtheil gesetzt wird) des Begriffs Seyn nennen.

Beide die Möglichkeit und Wirklichkeit setzen ein und dasselbe Ding, mit allen seinen Bestimmungen, nur in ein verschiedenes Verhältniſs mit dem Erkenntniſsvermögen. Die Möglichkeit bezieht das Ding bloſs auf den Verstand, und stellt dasselbe entweder bloſs ohne innern Widerspruch dar, das ist die logische Möglichkeit, oder als übereinstimmend mit dem empirischen Gebrauche des Verstandes, d. i. mit dem Gebrauch desselben unter Voraussetzung der Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und der reinen Verstandesbegriffe, z. B. Ursache, Wirkung u. s. w., welches die metaphysische Möglichkeit ist. Die Wirklichkeit hingegen bezieht zwar dasselbe Ding auch auf den Verstand, aber doch so, daſs es entweder als schon mit dem Verstande verknüpft (daſs der Gedanke wirklich sei) vorgestellt wird, welches die logische Wirklichkeit ist; oder als mit der Wahrneh-

mung verknüpft, welches die materiale oder metaphyſiſche Wirklichkeit iſt. (C. 287 *). Hieraus folgt, daſs es falſch iſt, was Baumgarten ſagt: „es gehört demnach eine jedwede innerliche Beſtimmung einer Sache entweder zu ihrem Weſen, oder zu ihrer Wirklichkeit,“ weil die Wirklichkeit gar keine innerliche Beſtimmung einer Sache iſt, ſondern bloſs die Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung durch den Verſtandesbegriff; ſ. übrigens Analogie der Erfahrung, 4. 5. und Idealismus.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abthl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 101. 104. f. — III. Abſchn. S. 106. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. 277. f. 287 *). — III. Hauptſt. S. 300. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. IV. Abſchn S. 626. f. — S. 629. — VII. Abſchn. S. 667.
Deſſ. Prolegom. §. 5. S. 47.

Dauer,

ſ. Zeit

Dauern,

ſ. Zeit

Declaration,

ſ. Begriff, 13.

Decompoſition,

ſ. Theilung

Deduciren,

ſ. Deduction

Deduction,

transſcendentaler Beweis, auch critiſcher Beweis, *deductio*, *deduction* (ſ. Beweis, 11). Die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe oder Sätze *a priori* auf Gegenſtände beziehen können (C. 117); oder, die Rechtfertigung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Satzes, oder eines Begriffs, wenn ſie *a priori* ſind (P. 80). Das Wort Deduction hat Kant von den Rechtslehrern entlehnt, welche darunter den Be-

weis, der den Rechtsanſpruch darthun ſoll, verſtehen. So macht Cajus, in einem Rechtshandel, auf ein Capital Anſpruch, das Jemand nachgelaſſen hat; und der Beweis, daſs dieſer Anſpruch in den Rechten gegründet ſei, und das Capital folglich dem Cajus gehöre, heiſst die Deduction. Man kann dieſe Deduction, die nachweiſet, was in einem einzelnen Falle Rechtens (*quid iuris*) iſt, auch die Rechtsdeduction nennen, um ſie von der empiriſchen Deduction eines Begriffs oder Satzes, welches die Erklärung der Art iſt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über Gegenſtände erworben worden, und von der transſcendentalen Deduction zu unterſcheiden. So iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, die transſcendentale Deduction derſelben; die Erklärung der Gründe hingegen, worauf ſich unſere gegenwärtigen Begriffe von der Elektricität ſtützen, iſt die empiriſche Deduction derſelben, weil die Elektricität ein Gegenſtand iſt, von deſſen empiriſcher Beſchaffenheit Niemand etwas *a priori* wiſſen kann, und folglich unſre Erkenntniſs von derſelben nur durch die Erfahrung und das Bemühen, dieſelbe unter allgemeine Begriffe und Geſetze zu bringen (Reflexion) entſtanden ſeyn kann. Man kann endlich auch noch nachweiſen, bei welcher Gelegenheit ein Begriff oder Satz *a priori* erzeugt worden iſt. So geben allerdings die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaſs, die ganze Erkenntniſskraft, in Anſehung der Begriffe und Sätze *a priori*, zu eröffnen, und dadurch aus jenen im Bewuſstſeyn aufgenommenen Eindrücken der Sinne Erfahrung zu Stande zu bringen. Dieſe enthält dann zwei ſehr ungleichartige Elemente, nehmlich eine Materie zur Erkenntniſs, oder jene ins Bewuſstſeyn aufgenommenen Eindrücke aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, dem Erkenntniſsvermögen, welches, bei Gelegenheit der ſinnlichen Eindrücke, zuerſt in Thätigkeit geſetzt wird, und Begriffe hervorbringt. Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntniſskraft, um von ein-

zelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen hinauf zu ſteigen, betrifft eine Thatſache (*quaeſtionem facti*), und wird von Kant nicht Deduction, ſondern die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkenntniſs genannt (C. 116. ff). Bei einem Erfahrungsbegriffe oder Erfahrungsſatze iſt die Erklärung des Beſitzes einerlei mit der Ableitung ſeines Urſprungs.

2. Die transſcendentale Deduction iſt alſo die Erklärung der Möglichkeit eines Begriffs, oder ſynthetiſchen Satzes *a priori*, und Kant nennt ſie auch, wenn er in ſeinen critiſchen Schriften mit ſolchen Sätzen oder Begriffen zu thun hat, die Deduction derſelben ſchlechthin, weil es keine empiriſche Deduction derſelben geben kann (P. 167). Der Begriff der Urſache z. B bedarf einer ſolchen transſcendentalen Deduction, d. i. einer Nachweiſung, ob wir auch in einem rechtmäſsigen Beſitze dieſes Begriffs ſind, ob wir auch einen gültigen Gebrauch von demſelben machen, kurz, ob und unter welchen Bedingungen es wirklich ſo etwas giebt, was wir Urſache nennen. Hume ſuchte die Quelle dieſes Begriffs in der Erfahrung, und wollte den Urſprung deſſelben auf eben die Art erklären, wie wir etwa zeigen können, auf welchem Wege, nehmlich durch Beobachtungen, Verſuche und Reflexion, wir zu richtigen Begriffen von der Elektricität gelangen, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 21. ff. Allein das war der Verſuch einer empiriſchen Deduction des Begriffs Urſache, die von einem ſolchen, aus dem Verſtande entſpringenden Begriffe, nicht möglich iſt. Hume wollte den Begriff der Urſache phyſiologiſch ableiten, oder erklären, wie wir durch Beobachtung der Natur zu demſelben gelangen; er zeigt aber bloſs an einer Erfahrung, wie wir in den Beſitz des reinen Verſtandesbegriffs der Urſache kommen, aber dieſe Gelangung zum Beſitze deſſelben und folglich die ganze Erfahrung ſelbſt würde ganz unmöglich ſeyn, wenn nicht in dem Verſtande die Anlage zu einer ſolchen Verknüpfung der Erfahrung läge, aus der nun, auf Veranlaſſung ſinnlicher Eindrücke, der Begriff der Urſache

durch den Verſtand ſelbſtthätig erzeugt, und dadurch etwas für eine Urſache erkannt wird. Was Hume alſo leiſtet, iſt folglich die Erklärung des Beſitzes des reinen Verſtandesbegriffs Urſache, welche nur bei Erfahrungsgegenſtänden zugleich die empiriſche Deduction derſelben iſt, aber bei reinen Begriffen gar nicht Deduction heiſsen kann, weil ſie bloſs eine Thatſache lehrt, aber nicht den Grund derſelben darthut, der nicht in der Erfahrung ſelbſt, ſondern im Erkenntniſsvermögen liegt. Bei Begriffen und ſynthetiſchen Sätzen *a priori* iſt nehmlich die empiriſche Deduction derſelben darum unmöglich, weil man die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die in denſelben liegt, aus keiner auch noch ſo oft wiederholten Erfahrung ableiten kann. Was wir für die Urſache einer Wirkung erkennen, darauf muſs die Wirkung nothwendig und in allen Fällen, wo kein Hinderniſs die Wirkung unmöglich macht und folglich die Urſache vorhanden iſt, folgen; viele Fälle ſind aber noch nicht alle Fälle, und darum verunglückte Hume's Verſuch, dieſe Begriffe von Urſach und Wirkung aus der Vergleichung noch ſo vieler Erfahrungsfälle abzuleiten. Er zeigte bloſs, daſs dieſe Begriffe in der Erfahrung vorkommen, und das konnte er, weil ſie der Verſtand in die Erfahrung hinein legt, und eben dadurch die Erfahrungserkenntniſs nach der Verknüpfung von Urſach und Wirkung möglich macht. Kant hingegen deducirt den Begriff der Urſache dadurch, daſs er zeigt, wenn dieſer Begriff nicht aus dem reinen Verſtande entſpränge, und durch ihn Einheit in die Erfahrung gebracht würde, ſo würde es unmöglich ſeyn, die objective Folge der Erſcheinungen nicht für ſubjectiv zu halten, d. h. die Folge der Dinge auf einander in der Erfahrung wäre dann nicht mehr nothwendig und für alle Menſchen, die ſie wahrnehmen, dieſelbe, folglich wäre ſie auch nicht weiter von der zufälligen und willkührlichen Folge der Dinge in der beliebigen Vorſtellung einzelner Subjecte unterſchieden, und wir wüſsten nie, ob wir dieſe Folge der Dinge untereinander uns bloſs ſo vorſtellten, oder ob ſie wirklich in der Erfahrung ſo zu finden ſey (P. 93), ſ. Ana-

logie der Urſache und Wirkung, 10. C. 117. 119. Pr. 14. M. I, 133. 135).

3. Zu den Anſchauungen, Begriffen und Sätzen, welche einer transſcendentalen Deduction bedürfen, gehören vornehmlich die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit (ihre Deduction findet ſich C. 37 — 73.); die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, z. B. Urſache, Wirkung, Daſeyn u. ſ. w.; ferner die Grundſätze des reinen Verſtandes, z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben, alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen u. ſ. w. (C. 193.); ferner die Möglichkeit des höchſten Guts (P. 209.) und aller Imperativen der Sittlichkeit, z. B. des Princips derſelben: handle nach der Maxime, durch welche du wollen kannſt, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, des Imperativs: du ſollſt nie einen Menſchen aus Rachſucht tödten, u. ſ. w. Die transſcendentale Deduction der Begriffe zeigt nun, daſs es in der Natur wirklich Urſachen, Wirkungen, exiſtirende Dinge geben muſs; die der transſcendentalen Grundſätze, daſs und warum ihnen alles in der Natur unterworfen ſeyn muſs; die der ſittlichen Principien, daſs und warum alle vernünftigen Weſen darnach handeln ſollen.

4. Es kömmt noch eine Eintheilung der Deductionen in der Critik der reinen Vernunft vor, nehmlich die in die objective und ſubjective Deduction. Die objective Deduction beſtehet nehmlich darin, daſs gezeigt wird, ein Begriff oder ſynthetiſcher Satz habe wirklich ein Object oder einen Gegenſtand, durch den er *in concreto* dargeſtellt wird, ſo daſs er nicht ein bloſs leerer Gedanke bleibt. Die ſubjective Deduction beſtehet hingegen darin, daſs der Begriff oder Satz aus der Natur unſrer Vernunft abgeleitet wird (C. 395). Man deducirt die Kategorien objectiv, wenn man zeigt, wie durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Dies kann man nun mit den Vernunftbegriffen (Ideen) z. B. Gott, Freiheit, Seele, u. ſ. w. nicht (C. 691); aber man kann zeigen, daſs dieſe Ideen aus der Natur unſrer

Vernunft entſpringen. Die Vernunft iſt nehmlich das Vermögen, Vollſtändigkeit und Einheit in die Reihen der Erfahrungserkenntniſs zu bringen; dazu entſpringen aus ihr, wenn ſie auf Erkenntniſs hinwirkt, die Ideen, z. B. der oberſten Urſache oder Gottes, des abſoluten Anfangs oder der Freiheit, des abſoluten Subjects oder der Seele. Dieſe Ideen haben alſo keinen Gegenſtand in der Erfahrung, ſondern zeigen nur der Erfahrung einen idealen Geſichtspunct an, nach welchem ſie erweitert und ſyſtematiſch gemacht werden muſs. Die Vernunft giebt alſo durch dieſe Ideen die Maximen oder Regeln an, nach welchen der Verſtand bei der Erweiterung der Erfahrungserkenntniſs verfahren muſs. Dies heiſst die ſubjective Ableitung der Ideen aus der Natur der Vernunft oder die ſubjective Deduction derſelben (C. 697. f. M. I, 824).

5. Auch die reinen äſthetiſchen Urtheile bedürfen einer transſcendentalen Deduction, d. h. es bedarf einer Legitimation (Rechtfertigung), wie man ſich anmaſsen darf, etwas für ſchön zu erklären, und dadurch zu behaupten, daſs es Jedermann gefallen ſolle, ohngeachtet man keine Gründe dafür angeben kann (U. 131. 133). Die Allgemeingültigkeit eines Geſchmacksurtheils transſcendental deduciren heiſst alſo, die Möglichkeit derſelben aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen darthun, ſ. Dunkelheit in der Aufloſung des äſthetiſchen Problems.

6. Endlich kann auch die Eintheilung eines Syſtems deducirt werden, d. h. man kann den Beweis der Vollſtändigkeit dieſer Eintheilung ſowohl, als auch der Stetigkeit, daſs nehmlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Unterabtheilungen durch keinen Sprung (*diviſio per ſaltum*) geſchehe, führen, welches eine am ſchwerſten zu erfüllende Bedingung für den Baumeiſter eines Syſtems iſt (K. XIII *).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. und II. Abſchn. §. 2 — 8. S. 37 — 73. — II. Th. I. Abth.

I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 116. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. I. Buch. III. Abſchn. S. 393. — II. Buch. III. Hauptſt. VII Abſchn. S. 691. 697.

Deſſ. Prolegom. Vorrede. S. 14.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 80. 93. II. B. II. Hauptſt. S. 203.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. 31. S. 131. 133.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. III. S. XIII *).

Deduction der Kategorien.

ſ. Kategorien.

Definiren.

ſ. Begriff, 11.

Definition.

ſ. Begriff, 11.

Deiſt.

ſ. Theologie.

Deiſtiſch.

ſ. Theologie.

Demonſtrabel,

demonſtrabilis, démonſtrable, démontrable. So heiſst ein Begriff oder Satz, wenn der ihm correſpondirende Gegenſtand, es ſei nun in der reinen oder empiriſchen Anſchauung gegeben werden kann (U. 240), ſ. Acroamatiſch. So iſt der Begriff der Gröſse demonſtrabel, denn er kann in der Raumesanſchauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie gegeben werden.

2. Die Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) müſſen jederzeit demonſtrabel ſeyn, d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muſs in der Anſchauung gegeben werden können, denn dadurch können wir allein ihre objective Realität darthun. Unter Demonſtriren iſt nehmlich das Darſtellen zu

verſtehen, ſo wie man in der Anatomie darunter ebenfalls das Vorzeigen des Gegenſtandes verſtehet. Der Anatomiker ſagt z. B. er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er die Begriffe von den Theilen des Auges, die er vorher bloſs in Worten (diſcurſiv) vorgetragen hat, an einem wirklichen Auge, vermittelſt der Zergliederung des Organs, in der Anſchauung vorzeigt (U. 241). Die Verſtandesbegriffe ſind nehmlich nur Gedanken, ſobald ihnen aber ein ihnen correſpondirender Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt wird, werden ſie Erkenntniſſe. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können z. B. an der Undurchdringlichkeit, dem Stoſse der Cörper, der Ausdehnung der Luft durch die Hitze, den Zerſtörungen durch den Sturmwind, der Erleuchtung durch das Licht u. ſ. w. gegeben werden. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können alſo durch empiriſche Anſchauungen belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beiſpiele gewieſen (demonſtrirt) werden, d. h. der Begriff derſelben iſt demonſtrabel. Dieſes muſs möglich ſeyn, weil man ſonſt leicht mit einem Hirngeſpinſte ſpielen könnte. Woher wollte man ſonſt wiſſen, ob es auch z. B. eine Urſache gebe? (M. II, 752. U. 240). Es iſt etwas ſehr bemerkungswürdiges, daſs wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloſsen Kategorie oder dem reinen Verſtandesbegriffe einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bei der Hand haben müſſen. Die Kategorien der Relation z. B. bleiben leere Gedanken, ſo lange wir ihnen nicht einen ſinnlichen Gegenſtand beigeſellen können, in dem ſie dargeſtellet werden.

a. Die Kategorie der Subſtanz ſagt, ohne alle Verſinnlichung, aus, daſs etwas, dem dieſer Begriff zukömmt, bloſs Subject, niemals Beſtimmung (Accidenz) eines andern Dinges ſei;

b. die Kategorie der Urſache, daſs wenn etwas ſei, auch etwas anders (die Wirkung) ſeyn müſſe;

c. die Kategorie der Wechſelwirkung, daſs wenn mehrere Dinge da ſind, dieſe Dinge wechſelſeitig auf einander wirken, ſo daſs, wenn das erſte da iſt,

nothwendig auch das andere da ſeyn müſſe, und umgekehrt.

Alles dieſes läſst ſich aber aus bloſsen Begriffen nicht einſehen, es muſs etwas da ſeyn, woran ich es anſchaue, z. B. ein Menſch, an dem ich den Begriff der Subſtanz in der Anſchauung vor mir habe, u. ſ. w. Mit den übrigen Kategorien iſt es eben ſo. Wie ein Ding mit vielen einerlei, d. i. eine Gröſse ſei, kann ich mir gar nicht denken, ich muſs es an dem Raume, an der Zeit, oder an dem, was Raum und Zeit erfüllt, an einem Cörper anſchauen. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiſs man nicht, ob man durch die Kategorien einen wirklichen Gegenſtand denkt, und ob ihnen auch überall irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daſs ſie allein, ohne Anſchauung, bloſse Gedankenformen ſind. Man verſtehet nehmlich unter Gedankenformen das, was eine Anſchauung zu einem Gedanken formt, oder ihm die Form eines Gedankens giebt. Dies kann nun nicht ſchon ſelbſt Erkenntniſs ſeyn, weil es noch keinen Inhalt hat, der dadurch erkannt wird. Daher rührt es denn eben, daſs die Kategorie allein nicht eher einen realen (nicht bloſs logiſchen) Gedanken giebt, bis ſie demonſtrirt, d. i. in einer Anſchauung dargeſtellt wird (M. I, 336. C. 288).

3. Wenn die Logiker die Ausdrücke demonſtrabel und indemonſtrabel gebrauchen, ſo verſtehen ſie darunter gemeiniglich, mittelbar und unmittelbar gewiſs. Sie bedienen ſich nehmlich dieſer Ausdrücke gemeiniglich nur von Sätzen. So ſagt Meier (Auszug aus der Vernunftlehre §. 192): „die Erkenntniſs einer Wahrheit iſt entweder eine erweiſliche (*cognitio demonſtrabilis*), oder eine unerweiſliche Erkenntniſs (*cognitio indemonſtrabilis*). Dieſe wird uns gewiſs, ſobald wir ſie deutlich einſehen; jene aber nicht. Dieſe iſt ohne Beweis völlig gewiſs; jene aber nicht.“ Der Unterſchied zwiſchen dem bisherigen Sprachgebrauch und dem Kantiſchen beſtehet folglich darin, daſs man demonſtrabel nannte, was ſich beweiſen läſst; Kant hingegen nennt demonſtrabel, was ſich ſinnlich dar-

ſtellen oder vorzeigen läſst, der wörtlichen Bedeutung des Worts gemäſs; welches auch mit der Bedeutung des Worts Demonſtration übereinſtimmt, welches nicht einen jeden Beweis, ohne Unterſchied, ſondern nur diejenige Art derſelben bedeutet, welche die Geometer haben, von denen alle Momente des Beweiſes in der Anſchauung dargeſtellt werden können, ſ. Acroamatiſch (U. 241).

4. Die reine Philoſophie hat ſowohl mittelbar- als unmittelbar gewiſſe Sätze, welche ſie aus Gründen *a priori* beweiſen kann, die aber darum doch nicht demonſtrabel ſind, oder ſich demonſtriren laſſen. Ein beweisfähiger Satz iſt nur dann demonſtrabel, wenn ſich ſein Beweis durch Darſtellung in der Anſchauung führen läſst. Die Mathematik allein kann demonſtriren, die Philoſophie nur durch Begriffe (discurſiv oder acroamatiſch) beweiſen. Demonſtriren heiſst nehmlich, im Beweiſen, oder auch im Definiren, ſeinen Begriff zugleich in der Anſchauung darſtellen. Beides, demonſtriren und durch Begriffe darthun, heiſst beweiſen; aber demonſtriren heiſst überhaupt, einem Begriff ſeinen Gegenſtand in der Anſchauung beifügen, und das kann auch bei dem Definiren geſchehen (U. 241. M. II. 753), ſ. Acroamatiſch.

5. Begriffe der Vernunft ſind indemonſtrabel; denn die Vernunftideen z. B. Gott, Seele u. ſ. w. kann man nicht in der Anſchauung darſtellen. Von ſolchen Begriffen muſs aber dennoch gezeigt werden, daſs ſie gewiſſen Principien der Erkenntniſsvermögen gemäſs aus denſelben entſpringen. Dieſes heiſst die ſubjective Deduction der Vernunftideen, und iſt im Artikel Deduction, 4. erläutert worden. Dieſe ſubjective Deduction zeigt, daſs die Ideen nicht grundlos ſind. Das Princip der Vernunft iſt z. B.: alle Erfahrung zu einer ſyſtematiſchen Einheit zu bringen; ſie macht ſich daher die Idee von Gott, um alle Verknüpfung der Welt ſo zu betrachten, als wäre ſie aus einer

einzigen Urſache entſprungen. Dieſe Idee iſt alſo die von einer allgenugſamen Urſache aller kosmologiſchen Reihen (U. 240).

6. Man hat in der praktiſchen Philoſophie zwei ſolcher indemonſtrabeln Vernunftbegriffe, die unſerer Willkühr in Beziehung auf moraliſche Geſetze nothwendig zum Grunde gelegt werden müſſen, nehmlich die Idee von der transſcendentalen Freiheit, und von der Tugend; beiden kann kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden. Auch iſt das überſinnliche Subſtrat aller Erſcheinungen überhaupt eine ſolche Vernunftidee, welche nirgends anzuſchauen iſt, weil ſie die Vorſtellung von dem iſt, was vermittelſt der Anſchauung ſinnlicher Gegenſtände erſcheint, folglich nicht ſelbſt Erſcheinung ſeyn kann. Eben ſo iſt es mit der transſcendentalen Freiheit, oder der abſoluten Unabhängigkeit von allen vorhergehenden beſtimmenden Urſachen, welches eine Idee iſt, die die Vernunft bloſs zur Möglichkeit der moraliſchen Handlung gebraucht, welche nicht frei wäre, wenn ſie von vorhergehenden Urſachen beſtimmt würde. Nun iſt aber in der Natur alles dem Geſetze der Urſache und Wirkung unterworfen, folglich gehört eine ſolche transſcendentale Freiheit nicht zur Natur, und kann alſo ſchon der Art von Begriffen nach, zu der ſie gehört, nicht dargeſtellt werden, indem es in der Natur nichts geben kann und giebt, was die Qualität einer ſolchen Freiheit hätte. Die Tugend aber iſt die Idee von der gänzlichen Unterwerfung der Naturtriebe unter das Moralgeſetz, und iſt alſo durch keine einzelne Handlung darzuſtellen, weil eine jede, dem Grade nach, immer noch hinter dem Vernunftbegriff der Tugend, einer Idee von der vollkommenſten Befolgung des Moralgeſetzes aus Pflicht, die kein Grad erreicht, zurückbleibt (U. 241. M. II. 754).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. IV. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 288.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 67. Anmerk. I. S. 240. f.

Demonſtration,

apodiktiſch- intuitiver Beweis, ἀποδειξις, *demonſtratio, démonſtration.* Der ſicherſte, überzeugendeſte und unumſtöſslichſte unter allen Beweiſen, derjenige nehmlich, welcher nicht nur apodiktiſch iſt, ſondern auch durch Conſtruction geführt wird, oder intuitiv iſt. Dieſe Beweiſe ſind nur in der Mathematik zu finden; auch iſt es jeder philoſophiſchen Wiſſenſchaft unmöglich, ſie zu führen. Sie ſind apodiktiſch, heiſst, ſie ſind mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; und ſie ſind intuitiv, heiſst, ſie werden ſo geführt, daſs die Wahrheit des zu beweiſenden Satzes, an einer Darſtellung derſelben, vermittelſt der Einbildungskraft, angeſchauet werden kann. Die ganze Beſchaffenheit dieſer Beweiſe kann man aus zwei Beiſpielen erſehen, einem geometriſchen, im Artikel Acroamatiſch, und einem algebraiſchen, im Artikel Conſtruiren, 18. Wolfs Bemühungen, auch in der Philoſophie zu demonſtriren, waren alſo vergeblich (C. 762).

2. Ein philoſophiſcher Beweis für die Wahrheit eines Satzes *a priori* iſt zwar auch apodiktiſch, aber nicht intuitiv, ſondern discurſiv, folglich keine Demonſtration. Die Erfahrung giebt uns auch wohl zu einer empiriſchen Behauptung, d. i. einer ſolchen, die etwas betrifft, das man erfahren kann, die Anſchauung; dieſer Beweis iſt alſo intuitiv, allein er iſt nicht apodiktiſch, denn er beweiſet nur, daſs die Sache ſo iſt, wie man behauptet, aber nicht, daſs ſie ſo ſeyn muſs, alſo kann ein Erfahrungsbeweis nicht eine Demonſtration heiſsen. Solche Erfahrungsbeweiſe kann man empiriſch-intuitive nennen. So beweiſet man, daſs der Blitz elektriſches Feuer ſei, durch die Verſuche mit der Elektriſirmaſchine und dem Gewitterableiter, welche beide einerlei Materie liefern (C. 762).

3. Die Gewiſsheit einer Demonſtration iſt anſchaulich, und man nennt ſie die Evidenz, d. i. eine Gewiſsheit, die man am Gegenſtande anſchaut, und wo-

bei jeder Fehltritt ſichtbar wird. Die Gewiſsheit eines discurſiven oder acroamatiſchen Beweiſes iſt auch Gewiſsheit, aber ſie kann nur gedacht, nicht angeſchauet werden. Das hierher gehörende Beiſpiel eines ſolchen Beweiſes ſ. im Artikel: Acroamatiſch (C. 762. M. I. 878).

4. Man hat die Demonſtration, weil man darunter bloſs einen apodiktiſchen Beweis verſtand, lange Zeit verkannt, und geglaubt, die Philoſophie ſei eben ſolcher evidenten Beweiſe fähig, als die Mathematik. Kant hat zuerſt darauf aufmerkſam gemacht, daſs die philoſophiſche Erkenntniſs des Vortheils entbehren muſs, die Schlüſſe ſeines Beweiſes in der Anſchauung vor Augen zu ſtellen. Schon im Jahre 1763 lehrte er, in der Beantwortung einer von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aufgegebenen Preisfrage (S. II. 486) dieſen Unterſchied zwiſchen der Mathematik und Philoſophie in ihren Beweiſen, daſs nehmlich die erſtere das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anſchauung) und durch reine Vorſtellung *a priori* erwegen kann; daſs hingegen die letztere das Allgemeine jederzeit *in abſtracto* (durch Begriffe) betrachten muſs. Die Arithmetik, ſagt er, ſetzt ſtatt der Sachen ſelbſt ihre Zeichen, mit den beſondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältniſſe u. ſ. w., und verfährt hernach mit dieſen Zeichen nach leichten und ſichern Regeln, durch Verſetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung; an die bezeichneten Sachen wird aber nicht eher gedacht, als bis beim Beſchluſs das ſymboliſche Reſultat entziffert wird, ſ. Conſtruiren, 18. In der Geometrie hat man gar den Gegenſtand ſelbſt beſtändig vor ſich. Ich will z. B. die Eigenſchaft aller Cirkel erkennen, ſo zeichne ich einen einzigen, Fig. 23. Es zeiget ſich nun an dieſem einzigen, an welchem ich alle Cirkel vor mir habe, unter andern das Verhältniſs zweier Linien (A B und C D), die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden. Auch dieſe beiden Linien gelten wieder ſtatt aller möglichen Linien, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, und die ich in den beiden gezeichneten Linien wieder alle vor mir ſehe. Man

vergleiche nun hiermit das Verfahren der Philoſophie, ſagt Kant, ſo wird man es davon gänzlich verſchieden finden, ſ. Acroamatiſch, 4. ff. (C. 762. S. II, 486. f.).

5. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas anders als Worte, und dieſe Zeichen ſind ſehr unvollkommen. Kant macht (S. II, 487) die vortreffliche Bemerkung, daſs die Worte ſich darin von den algebraiſchen Zeichen ſehr zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, daſs ſie weder (wie jene) in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee beſteht, welche das Wort anzeigt, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Man hat daher in dem philoſophiſchen Beweiſe nicht, wie in dem algebraiſchen, gänzlich von dem Sinn der Worte (oder Zeichen der Gedanken) abſtrahiren, ſondern muſs ſich bei jedem Wort immer den damit bezeichneten abſtracten Begriff vorſtellen; dahingegen in der Algebra das Allgemeine oder Abſtracte durch die Zeichen *in concreto* dargeſtellt wird (S. II, 487).

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. f.

Deſſ. ſämtl. kleine Schriften II. Band. Unterſ. über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürl. Theol. und der Moral. 1. Betracht. §. 2. S. 486. f.

Demonſtriren,

vorzeigen, darlegen, *demonſtrare*, *oſtendere*, *exhibere*, *démontrer*. Demonſtriren kann zweierlei heiſsen:

a. überhaupt, das Darſtellen, ſo wird es in der Anatomie gebraucht;

b. insbeſondere, das apodiktiſch-intuitive Beweiſen.

Demonſtriren heiſst nehmlich, der eigentlichen Wortbedeutung nach, vorzeigen, darlegen, und

das kann ſowohl beim Definiren eines Begriffs, als beim Beweiſen eines Satzes geſchehen (U. 240. f.).

Man ſehe übrigens die vorhergehenden Artikel: Demonſtrabel und Demonſtration.

Demüthigung,

intellectuelle Verachtung, *humiliatio, humiliation.* Die Demüthigung iſt die Herabſetzung der moraliſchen Selbſtſchätzung. Die Selbſtſchätzung iſt die Beſtimmung des eigenen Werths; ſie iſt moraliſch, wenn wir unſern Werth nach der in uns herrſchenden moraliſchen Geſinnung beſtimmen; und die Anſprüche derſelben werden herabgeſetzt, wenn wir durch irgend etwas zu der Erkenntniſs gebracht werden, daſs wir einen geringern Werth haben, als wir uns beilegten. Was nun unſern Eigendünkel (d. i. die Selbſtliebe, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht) niederſchlägt, d. i. ihm in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Man ſieht alſo, das moraliſche Geſetz demüthigt unvermeidlich jeden Menſchen, wenn dieſer mit demſelben den Hang ſeiner ſinnlichen Natur vergleicht (P. 132. 140).

2. Dieſe Demüthigung iſt ein Gefühl, denn es ſchlägt die Selbſtliebe nieder, dieſe beſtehet aber in den Neigungen, und dem Hange, dieſe zur oberſten praktiſchen Bedingung d. i. zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen, Neigung aber beruhet auf Gefühlen. Da nun alles, was Gefühlen Abbruch thut, ihnen entgegen wirken, und folglich ſelbſt Gefühl ſeyn muſs, ſo folgt, daſs die Demüthigung, welche der Selbſtliebe (jenen Neigungen und jenem Hange) Abbruch thut, ſelbſt ein Gefühl ſeyn muſs. Dieſes Gefühl, das in Beziehung auf das vernünftige, von Neigungen afficirte Subject, welches daſſelbe hat, Demüthigung heiſst, iſt daſſelbe, welches in Beziehung auf das Moralgeſetz, welches dieſes Gefühl wirkt, Achtung für das Geſetz heiſst, ſ. Achtung (P. 133).

3. Die Wirkung des Gesetzes auf die Selbstliebe ist also bloss negativ, indem sie bloss der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung von seinem persönlichen Werth Abbruch thut. Dieser Werth wird nehmlich, soweit das Subject nicht mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt, auf nichts herabgesetzt. Uebrigens folgt aus 2, dass wir die Nothwendigkeit dieses Gefühls *a priori* einsehen, weil nehmlich ohne dasselbe das Moralgesetz den Willen nicht gegen die Neigungen bestimmen könnte.

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. 1. B. III. Hauptst. S. 132. f. u. 140.

Denken,

διανοεισθαι, *cogitare, penser*. Das Erkennen durch Begriffe (C. 94.). Erkennen heisst Vorstellungen, die wir haben, auf einen Gegenstand beziehen, oder uns vorstellen, dass diejenigen Vorstellungen, die wir haben, irgend Etwas vorstellen. Nun giebt es Vorstellungen von ganz verschiedener Art, nehmlich Anschauungen und Begriffe. Anschauung ist diejenige Art von Vorstellung, durch welche sich mir der Gegenstand unmittelbar selbst darstellt, es sei nun dadurch, dass er wirklich auf meine Sinne Eindrücke macht, und mir, vermittelst der Zusammensetzung dieser Eindrücke durch mein Erkenntnissvermögen, gegenwärtig ist; oder dadurch, dass ich ihn mir in meinem Gemüth, vermittelst meiner Einbildungskraft, vorstelle, s. Anschauung. Eine solche Anschauung bezieht sich also unmittelbar selbst auf einen Gegenstand, d. i. man kann sie nicht haben, ohne den Gegenstand selbst anzuschauen. Wenn ich z. B. einen Baum sehe, oder einen musikalischen Ton höre, oder auch mir beides bloss durch meine Einbildungskraft vergegenwärtige, so kann ich das nicht, ohne den Gegenstand selbst, entweder wirklich, oder im Gemüthe, anzuschauen; meine Vorstellung eines Baums, dadurch, dass ich ihn erblicke, ist die unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes selbst. Es ist zwischen der Vorstellung des Baums vermittelst des Sin-

nes des Gesichts und dem Gegenstande selbst nicht noch eine Zwischenvorstellung. Die Anschauung ist also die unmittelbare Erkenntniss des Gegenstandes; und das Erkennen durch Anschauungen heisst anschauen. Dennoch würde die blosse Anschauung, ohngeachtet sie den Gegenstand unmittelbar vorstellt, blind seyn, wir würden uns zwar bewusst seyn, dass wir eine Vorstellung hätten, aber wir würden uns nicht einmal bewusst seyn, dass es ein Gegenstand sei, den wir uns vorstellten, wenn nicht noch das Denken, oder das Erkennen durch Begriffe hinzukäme. Wenn wir eine Anschauung haben, so müssen wir wenigstens die Vorstellung haben; du erkennest Etwas unmittelbar, oder du schauest einen Gegenstand an, du hörst oder siehest Etwas; alsdann folgen nach und nach die Vorstellungen, wodurch wir uns die Frage beantworten: was ist das, was du siehest, oder hörst? Dann erkennen wir aber nicht mehr durch Anschauung, sondern wir machen uns von dem, was wir anschauen, dem Etwas oder Gegenstande, Vorstellungen, dadurch, dass wir den Gegenstand bestimmen, oder ihm Prädicate beilegen. Das heisst nun durch Begriffe erkennen oder denken, indem diejenige Vorstellung von einem Gegenstande, durch die er nicht angeschauet, sondern die Anschauung erst verstanden wird, der Begriff heisst. Das Denken ist also das Mittel, die Anschauungen zu verstehen, und alles Denken zweckt als Mittel auf Anschauung ab; denn das Denken wäre ein blosses Spielen mit Vorstellungen, wenn es nicht zum Zweck hätte, etwas dadurch zu erkennen, was nicht blofs gedacht, sondern entweder in der Anschauung gegeben ist, oder doch mit derselben nothwendig zusammenhängt.

2. Durch die Anschauungen bekommen wir nehmlich Gegenstände zum Erkennen, und ohne Anschauungen spielen wir blofs mit unsern eigenen Vorstellungen oder Gedanken; durch die Begriffe aber werden sie gedacht, oder verstehen wir erst, was diese Gegenstände sind. Die Fähigkeit, durch die es uns möglich ist, die Anschauungen zu bekommen, heisst die Sinnlichkeit, das Vermögen aber, durch das es uns möglich ist, sie zu denken, oder zu

verſtehen, heiſst der Verſtand. Alles Denken aber muſs ſich entweder geradezu (*directe*) auf Anſchauung beziehen, z. B. wenn ich denke: das (nehmlich, was ich ſehe) iſt ein Baum; oder im Umſchweife (*indirecte*) d. i. durch gewiſſe Merkmale. Z. B. wenn ich denke, ein Baum iſt eine Pflanze, die einen holzichten Stamm hat, ſo ſtelle ich mir den Baum durch die Merkmale holzichter Stamm vor, aber ich muſs doch zuletzt zur Anſchauung meine Zuflucht nehmen, um zu ſehen, ob es auch ſo etwas giebt, und ob es nicht ein bloſser Gedanke iſt, der keinen Gegenſtand auſser ſeinem Begriffe hat. Da uns nun auf keine andere Weiſe Gegenſtände gegeben werden können, als durch Anſchauung, folglich durch die Sinnlichkeit, als die Fähigkeit anzuſchauen, ſo hat alles Denken zuletzt die Sinnlichkeit zum Zweck, und muſs ſich am Ende auf ſie beziehen, oder in derſelben ſeine Sicherheit (daſs der Gedanke einen Inhalt hat, der kein Hirngeſpinſt iſt) finden (C. 41. 94.)

Die Sache der Sinne iſt alſo anzuſchauen; die des Verſtandes zu denken. Wenn ich jetzt Menſchenſtimmen höre, ſo ſchauen meine Sinne dieſe Stimmen an; aber mein Verſtand denkt: dieſer Schall iſt die Stimme eines Menſchen auf der Straſse. Kant giebt nun, indem er dieſen Unterſchied zwiſchen anſchauen und denken macht, noch eine zweite Erklärung vom Denken, nehmlich: Denken iſt Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denn wenn ich denke, ſo bin ich mir eines Gegenſtandes bewuſst, von dem ich mir etwas vorſtelle, und alles, was ich mir von dieſem Gegenſtande vorſtelle, das vereinige ich in dem einen Bewuſstſeyn des Gegenſtandes. Wenn ich ſage: der Tiſch iſt ſchwarz, ſo vereinige ich die beiden Vorſtellungen Tiſch und ſchwarz in einem Bewuſstſeyn, nehmlich dem von einem Gegenſtand, welcher beides, ein Tiſch und ſchwarz, iſt. Dieſe Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil. Alſo iſt denken ſo viel, als urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen, d. i. ſie als dasjenige betrachten, was zu Urtheilen vereinigt werden ſoll.

Wenn wir einen Gegenſtand durch Begriffe erkenken, ſo thun wir nichts anders, als daſs wir alle die Begriffe in Einem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes vereinigen, den wir in der Anſchauung vor uns haben. Das geſchieht aber, indem wir die Vorſtellung von dem noch unbeſtimmten Gegenſtande zum Subject des Urtheils machen, und alle die Begriffe demſelben beilegen, die, als Merkmale deſſelben, dem Gegenſtande zukommen, der in der Anſchauung vor uns iſt. Durch Begriffe erkennen und urtheilen iſt alſo einerlei, beides aber heiſst denken (Pr. 88).

3. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen iſt aber nicht einerlei. Dieſer Unterſchied iſt von der gröſsten Wichtigkeit. Es iſt nehmlich unmöglich, durch Begriffe zu erkennen, oder zu urtheilen, ohne daſs wir einen Gegenſtand haben, den wir erkennen, oder deſſen noch unbeſtimmten Begriff wir zum Gegenſtand eines Urtheils machen, und ihn durch die Prädicate des Urtheils beſtimmen. Allein dieſer Gegenſtand ſelbſt kann ein bloſſer Gedanke d. i. ein Begriff ſeyn, zu dem uns kein wirklicher, nicht bloſs gedachter, Gegenſtand gegeben iſt, ſondern den wir ſelbſt erdacht haben, dann denken wir uns bloſs den Gegenſtand, oder er hat kein Etwas, das durch den Begriff des Gegenſtandes in unſerm Urtheil, oder das Subject deſſelben erkannt würde. Wir erkennen hingegen einen Gegenſtand, wenn wir nicht nur

a. den Begriff haben, durch den wir uns einen Gegenſtand denken; ſondern

b. auch eine Anſchauung, die den Gegenſtand giebt, den wir durch den Begriff denken.

In dieſem Falle allein können wir ſagen, wir erkennen durch den Begriff in a den Gegenſtand, der nicht wieder bloſs gedacht wird, ſondern durch die Anſchauung in b gegeben iſt. Geſetzt aber, dem Begriff in a könnte keine Anſchauung zugeſellet werden,

durch welche der Gegenſtand gegeben würde, ſo würde er zwar einen Gegenſtand haben, weil durch jeden Gedanken doch Etwas gedacht wird, allein dieſes Etwas wäre wieder bloſs gedacht, und es würde alſo wohl ein Gegenſtand gedacht, aber eigentlich kein Gegenſtand erkannt. So wie alſo Anſchauungen, ohne daſs ſie gedacht werden, blind ſind, ſo ſind Gedanken oder Begriffe, denen keine Anſchauung beigefügt werden kann, ohne gegebenen Gegenſtand, folglich leer, d. h. es wird durch ſie gedacht, aber nichts erkannt. Alles Erkennen iſt alſo wohl ein Denken, aber nicht alles Denken ein Erkennen wirklicher und nicht bloſs gedachter Gegenſtände. Man kann daher einen Unterſchied machen zwiſchen dem bloſs logiſchen Denken, bei dem nicht daran gedacht wird, ob der Gegenſtand wirklich oder nur gedacht ſei, und dem realen Denken, bei dem ein Gegenſtand in der Anſchauung durch Begriffe erkannt wird. Man thut daher wohl, wenn man unter denken ſchlechthin das Vereinigen mehrerer Anſchauungen in einem Begriff, oder mehrerer Begriffe in einem Urtheile; unter erkennen aber das Beziehen dieſer Begriffe oder Urtheile auf den durch die Anſchauung gegebenen Gegenſtand verſtehet. Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche; erkennen aber kann ich nicht, was ich will, denn dazu gehört, daſs ich mir die reale Möglichkeit des zu Erkennenden beweiſen kann. Daſs z. B. ein Pallaſt von Glas exiſtirt, kann ich mir wohl denken, aber ob er wirklich exiſtirt, kann ich nur erkennen, wenn ich ihn mit Augen ſehe, oder wenn mir ein glaubwürdiger Menſch erzählt, daſs er exiſtire, und wie und wozu er erbauet wurde; denn alsdann beweiſe ich mir ſeine Möglichkeit, entweder durch das Zeugniſs meiner eignen Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder aus dem Zuſammenhange mit andern Erfahrungen, nach dem Geſetze der Cauſalität, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung (C. 146. XXVI*).

4. Daſs ein Gedanke auf einen Gegenſtand bezogen wird, und wirklich in demſelben Sinn und Bedeutung hat, d. i. denſelben wirklich vorſtellt, das macht ihn zu einer

Erkenntnifs. Man drückt alfo durch das Wort denken das Hervorbringen fowohl eines Gedankens, dem kein Gegenftand, als auch eines Gedankens, dem ein Gegenftand gegeben werden kann, aus; im erftern Fall ift der Gedanke leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch diefes Denken nichts erkannt. Man fagt alfo, man habe gedacht, wenn der Verftand in Thätigkeit gewefen ift; man habe felbft gedacht, wenn man nicht Andrer, fondern feine eigenen Gedanken gedacht hat; man habe nachgedacht, wenn der Gegenftand zum Denken gegeben war, fo dafs man über denfelben gedacht hat; man habe blofs gedacht, wenn der Gedanke keinen Gegenftand hat, der in der Erfahrung gegeben werden kann, oder mit einer Erfahrung nothwendig zufammenhängt, und man folglich blofs mit Vorftellungen gefpielt hat (C. 194 f.).

5. Man fieht hieraus, dafs das Wort denken von Kant für das Denken im metaphyfifchen Sinne, oder erkennen gebraucht wird, wenn er fagt: das Denken ift die Handlung, gegebene Anfchauung auf einen Gegenftand zu beziehen; denn er meint damit die Wirkung der Verftandeskraft, da fie das, was das Subject, vermittelft der Sinnlichkeit, anfchauet, gleichfam von der Anfchauung trennt, und fich durch den Begriff Gegenftand (das, was nicht blofs Vorftellung der Sinne, wie die Anfchauung, ift, folglich etwas, das in der Anfchauung angefchauet wird, oder Erfcheinung) vorftellt. Der Verftand bringt nun gewiffe Einheiten des Denkens des gegebenen Mannichfaltigen hervor, diefe find die Stammbegriffe des reinen Verftandes oder Kategorien; ift für diefe keine Anfchauung gegeben, fo ift ihr Gegenftand blofs transfcendental, d. h. er ift blofs der Gedanke einer folchen Einheit, durch die ein Erfahrungsgegenftand erkannt werden kann, überhaupt. Es wird dadurch nur das Denken eines Gegenftandes überhaupt ausgedrückt (C. 304).

6. Nicht dadurch alfo, dafs ich blofs denke, erkenne ich irgend ein Object, fondern nur dadurch, dafs

ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewufstseyns bestimme. Die Einheit des Bewufstseyns ist nehmlich jene Einheit des Denkens (in 5.), welche Kategorie heifst, und das Erkennen bestehet nun darin, dafs ich eine Anschauung, die mir gegeben ist, z. B. eines Baums, in Ansehung dieser Einheiten, und folglich dadurch als einen Gegenstand bestimme, dafs ich sage, er hat die und die Gröfse, die und die Beschaffenheiten, u. s. w. Wenn ich mir z. B. bewufst bin, dafs ich eine Stunde lang gedacht, die und die Gedanken gehabt habe u. s. w., so bin ich mir der Anschauung meiner selbst bewufst, und ich habe mich selbst als denkend durch die Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität, u. s. w. bestimmt; welches mir möglich war, weil ich meinen innern Zustand als einen Gegenstand in der Zeit anschauete, ihn vermittelst der Kategorien auf gewisse Begriffe brachte, und ihn folglich in Ansehung der Function des Denkens bestimmte. Folglich habe ich mich als denkend erkannt. Gesetzt aber, ich bin mich meiner blofs als denkend bewufst, abstrahire aber dabei von aller Zeit, folglich von allen Wirkungen meiner Denkkraft, als Erscheinungen im innern Sinn, so denke ich mich blofs als denkend, erkenne mich aber nicht, weil mir dann kein in der Zeit erscheinender Gegenstand gegeben ist, den ich anschauete, und auf die Begriffe einer bestimmten Gröfse, Beschaffenheit u. s. w. bringen könnte (C. 406).

7. Wir können nun von allem Inhalt des Denkens und Erkennens, das ist von allem, was gedacht wird, und der Beziehung desselben auf einen Gegenstand, abstrahiren, und blofs die Form des Denkens überhaupt, oder das, was das Denken zum Denken macht, betrachten, so giebt uns diese Betrachtung eine Wissenschaft, welche die allgemeine Logik heifst. Eine Einheit des Bewufstseyns, die durch die Kategorien gedacht wird, in das gegebene Mannichfaltige der Anschauung bringen, heifst denken, im metaphysischen Sinne, oder erkennen; abstrahire ich dabei wieder von dem gegebenen Mannichfaltigen der Anschauung, d. i. von allem dem, was mir durch die Sinne zum Denken geliefert wird, so bleibt mir noch die

blofse Form des metaphyfifchen Denkens oder des Erkennens übrig; abftrahire ich nun noch von dem durch die reine Form der Anfchauung Gegebenen (nehmlich den Schematen oder Zeitbedingungen der Kategorien), kurz von allem Sinnlichen, Raum und Zeit, fo bleibt nichts übrig, als die Form des blofsen logifchen Denkens, d. i. die Form des Denkens überhaupt, von der die allgemeine Logik die Gefetze angiebt. Wenn ich fage, der Menfch ift fterblich, fo ift die Art der Verknüpfung zwifchen Menfch und fterblich die Form des Denkens. Abftrahiren wir aber nicht von allem Inhalt des Denkens, hier Menfch und fterblich, fo ift diefer Inhalt entweder durch die Sinne geliefert (empirifch), welches bei den Begriffen Menfch und fterblich der Fall ift, oder aus dem Erkenntnifsvermögen felbft entfprungen; folglich giebt es eine Logik, welche die Regeln des Denkens der Erfahrungsgegenftände enthält, die man die angewandte Logik nennen kann, weil die Regeln der gemeinen Logik blofs auf das Denken diefer Gegenftände angewendet werden, und eine Logik, welche die Regeln des reinen Denkens, oder des aus dem Erkenntnifsvermögen entfpringenden Inhalts des Denkens, enthält, welche Kant die transfcendentale Logik nennt (C. 79).

8. Man kann, wie ich (in 7) fagte, von aller Sinnlichkeit beim Verftandesgebrauch abftrahiren, d. h. wenn ich z. B. den Verftandesbegriff der Subftanz gebrauchen will, fo kann ich nicht anders etwas als Subftanz (das, woran alles wechfelt, und welches dabei immer daffelbe bleibt) erkennen, als wenn ich daffelbe als etwas in der Zeit Beharrendes anfchaue; abftrahire ich nun nicht nur von dem Etwas, welches ich als Subftanz erkenne, fondern auch von der Zeit, die allein die Vorftellung des Beharrlichen in der Zeit, oder der Dauer, möglich macht, fo bleibt mir nichts übrig von dem Begriff der Subftanz, als, ftatt eines Beharrlichen, an dem alles wechfelt, ein Subject, von dem alles die Prädicate find. Wir fehen hieraus, dafs alfo die Vorftellung von der Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat durch die nehmliche Function des Denkens gedacht wird, durch welche ich, wenn die

Anſchauung in der Zeit dazu kömmt, die Vorſtellung des Beharrlichen (der Subſtanz) mit den daran wechſelnden Beſtimmungen derſelben (den Accidenzen) denke. Hieraus folgen nun nachſtehende Sätze (C. 305):

I. Wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſs wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes übrig; denn der Gegenſtand wird dann bloſs angeſchauet, aber ohne zu wiſſen, was man anſchauet. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alsdann bloſs etwas angeſchauet wird, ohne allen Gedanken, alſo auch ohne den erſten unter allen Gedanken, daſs es Etwas, es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs d. i. ein Gegenſtand ſei; die Anſchauung wird alſo auch nicht auf einen Gegenſtand bezogen, worin eben die Erkenntniſs beſtehet. Folglich bleibt gar keine Erkenntniſs übrig, wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſſe wegnehme.

II. Wenn ich hingegen alle Anſchauung (empiriſche und reine) aus einem Erkenntniſſe weglaſſe, ſo bleibt wieder keine Erkenntniſs eines Gegenſtandes übrig; denn es wird dann bloſs gedacht, aber ohne einen Gegenſtand zu denken. Es bleibt dann, weil dem Denken aller Inhalt genommen iſt, den nur die Anſchauung liefert, nichts übrig, als die Gedankenform (Kategorie), aber es wird durch ſie kein Gegenſtand gedacht, d. i. der Gedanke iſt leer.

Wir ſehen aber hieraus, daſs ſich die Kategorien oder Denkformen weiter erſtrecken, als die ſinnliche Anſchauung; denn durch dieſe kann ich nur einen einzigen Gegenſtand anſchauen, durch die Kategorie kann ich aber jede mögliche Anſchauung, die ihr nur Inhalt giebt, denken, ja wäre eine ganz andere Sinnlichkeit möglich, mit andern oder mehrern Formen als Raum und Zeit, ſo würden die Kategorien auch zum Erkennen der Anſchauungen dieſer Sinnlichkeit dienen (C. 309). Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne ihn als Etwas,

es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs, d. i. durch Kategorien zu denken, wodurch die Anſchauung eben als ein Gegenſtand gedacht wird; und wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die es allein möglich macht, daſs ich meinen Gedanken noch auf etwas auſser demſelben beziehen kann, wodurch er erſt die Erkenntniſs eines Gegenſtandes wird, da er vorher bloſs der Gedanke von einem Gegenſtande war (C. 165).

9. Die Kategorien ſind alſo das, wodurch ſowohl das Denken, als das Erkennen geſchieht, ſ. Kategorien. Will man aber den Verſtand zu überſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, ſo iſt nichts zum Erkennen gegeben, denn der überſinnliche Gegenſtand wird nicht angeſchauet, und iſt folglich bloſs in meinen Gedanken; folglich kann ich einen ſolchen Gegenſtand wohl denken, aber nichts von ihm erkennen. Ich kann mich, vermöge meiner praktiſchen Vernunft in eine Verſtandeswelt, in der bloſs Freiheitsgeſetze gelten, und die unter keinen zwingenden Naturgeſetzen ſteht, hinein denken; allein ich kann nichts davon erkennen, denn ich kann mich weder hinein ſchauen, noch mich hinein empfinden; alles, was wir uns alſo davon vorſtellen, bleibt immer bloſser Gedanke (G. 118).

10. Es wird bei dem Worte: Welt, intelligibele, gezeigt werden, daſs die praktiſche Vernunft gar nicht ihre Grenzen überſchreitet, wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hinein denkt. Verſtandeswelt iſt nur ein negativer Gedanke in Anſehung der Sinnenwelt, oder ſoviel als Nichtſinnliche Welt. Die Sinnenwelt giebt nehmlich der Vernunft keine Geſetze, die den Willen zu ſittlichen Handlungen beſtimmen; folglich iſt die moraliſche Geſetzgebung zu einer nichtſinnlichen Welt, die der Verſtand bloſs denken kann, alſo einer Verſtandeswelt gehörig. Der Begriff einer ſolchen Verſtandeswelt iſt aber doch in einem Puncte poſitiv, nehmlich darin, daſs die Freiheit oder Unabhängigkeit von

den fonſt zwingenden Geſetzen der ſinnlichen Welt, als negative Beſtimmung oder Verneinung, zugleich mit einem poſitiven Vermögen, mit einer Cauſalität der Vernunft, nehmlich ſittliche d. i. freie Handlungen zu wirken, verbunden iſt. Ich kann hier aber, wegen alles deſſen, was noch von dem Denken des Ueberſinnlichen, und dem Gebrauch der Ideen deſſelben ſowohl, als ihrer praktiſchen Realität zu ſagen iſt, auf den Artikel Welt, intelligibele, verweiſen, weil alles, was von der intelligibeln Welt behauptet wird, ein Denken derſelben ohne gegebenen Gegenſtand iſt (C. 118. f.)

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXVI*) — Elementarlehre II. Th. Einleitung II. S. 79. — I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II Abſchn. §. 8. S. 94. — II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 118. f. — II Abſchn. §. 22. S. 146 — §. 27. S. 165 — S. 194. f. — II. Buch. III. Hauptſt. S. 304. f. — S. 309. — II. Abth. II. Buch. I Haupſt. S. 406. — S. 411*).

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitt. S. 118.

Deſſ. Prolegom. §. 22. S. 88.

Denkungsart,

ſ. Eigenthümlichkeit, intelligibele.

Dependenz,

Abhängigkeit, *dependentia*, *dépendence*. Dieſen Namen führt das Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung, oder der logiſchen Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Folge von ſeinem Grunde, und der metaphyſiſchen Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Wirkung von ſeiner Urſache abhängt, z. B. Luft von der Wärme, die ſie ausdehnt, und einen Strom derſelben verurſacht, den wir Sturm nennen (C. 393), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung.

2. Die metaphyſiſche Dependenz iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff, nehmlich derjenige, wodurch die Folge zwiſchen zwei Vorſtellungen als nothwendig

und allgemein vorgeftellt und folglich objectiv oder allgemeingültig wird. Hätte nehmlich unfer Verftand nicht die ihm wefentliche Eigenfchaft, dafs er die Gegenftände als von einander dependent erkennte, fo würde er nicht wiffen, ob blofs nach feiner fubjectiven Vorftellungsweife die Gegenftände auf einander folgten, oder ob fie Jedermann in diefer Folge auf einander erkennen müfste, und ob die Folge in den Gegenftänden liege. Dadurch aber, dafs es dem Verftande eigen ift, einen Gegenftand als dependent von einem andern zu erkennen, weifs er, dafs vor dem einen Gegenftande (der Wirkung) der andere (als feine Urfache) vorhergehen mufs, und auf den einen (die Urfache) der andere (die Wirkung) folgen mufs. Da diefe Vorftellung nun mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden ift, fo ift fie ein reiner Verftandesbegriff, der aus zwei Correlaten oder fich auf einander beziehenden Begriffen der Urfache und Wirkung beftehet. Weil die Urfache im Lateinifchen *caufa* heifst, fo nennt man die Verknüpfung durch Dependenz auch die Caufalverknüpfung. Wir haben eigentlich fünf verfchiedene Begriffe, die fich auf diefe Verknüpfung beziehen:

a. Die Urfache ift derjenige Begriff von einem Gegenftande, dafs wenn er gefetzt wird, etwas Anderes (die Wirkung) als feine Folge mit ihm gefetzt wird; oder auch, die Bedingung von dem, was gefchieht.

b. Die Wirkung ift derjenige Begriff von einem Gegenftande, dafs wenn er gefetzt wird, etwas Anderes (die Urfache), als das, worauf es folgt, mit ihm gefetzt wird; oder auch, ein Factum, in fo ferne es von einer Bedingung abhängt.

c. Die Caufalverknüpfung ift die Verknüpfung zwifchen Urfache und Wirkung.

d. Die Caufalität ift die Eigenfchaft, da durch etwas, was wir Urfache nennen, etwas anderes, nehm-

lich die Folge, nach Gesetzen gesetzt werden muss (G. 97).

e. Die **Dependenz** ist die Eigenschaft, da etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anderes, nehmlich die Ursache, als Folge derselben, nach Gesetzen gesetzt wird (G. 97).

Ein jeder Verstandesbegriff, also auch die der Causalverknüpfung, müssen nun ein sinnliches Verbindungsmittel (Schema) haben, wodurch es möglich wird, die Eindrücke der Sinne durch diese Begriffe zu denken und zu erkennen. Dies ist nun für die Causalverknüpfung der Wechsel (Succession) des Mannichfaltigen, in so fern er einer Regel unterworfen ist (nehmlich der, dass in dem, was vorhergehet, die Bedingung liegt, nach welcher das, was folgt, folgen muss). Der Wechsel des Mannichfaltigen geschieht aber nothwendig in der Zeit, in der allein etwas vorhergehen und etwas folgen kann. Das Schema der **Ursache** ist nun das Reale in der Zeit, d. i. dass ein wirklicher Eindruck auf die Sinne gemacht wird, und dieser als Empfindung in der Zeit gedacht wird, und zwar so, dass, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes darauf folgt. Durch diese Vorstellung der Nothwendigkeit der Succession des Mannichfaltigen in der Zeit kann allein eine Reihe sinnlicher Eindrücke zu Gegenständen verknüpft werden, die mit einander in der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung stehen. Lassen wir die Zeit, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt, aus der **Causalverknüpfung** weg, so bleibt uns nur die reine Kategorie übrig, in der wir aber nichts weiter finden, als die logische Verknüpfung zwischen dem Grunde und dem Gegründeten. Aber die metaphysische Verknüpfung zwischen der Ursache und ihrer Wirkung fällt weg, weil zu derselben ein **nothwendiger Wechsel in der Zeit** gehört, welcher, ohne dass der Gegenstand, an dem der Wechsel vorgehet, in der Zeit sei, nicht möglich ist (C. 183. 301. M. I. 203). Jene fünf Begriffe haben also auch ihre fünf Schemate oder Versinnlichungen, wodurch sie allein Anwendung auf den zur Erfahrung gegebenen Stoff bekommen, nehmlich:

a. die Caufalverknüpfung — den Wechfel in der Zeit;

b. die Urfache — das Reale mit feiner vorhergegründeten nothwendigen Folge in der Zeit;

c. die Wirkung — das Accidenz, vor dem etwas Reales in der Zeit nothwendig hergeht;

d. die Caufalität — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer auf eine andere nothwendig folgenden;

e. die Dependenz — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer vor einer andern nothwendig hergehenden. S. übrigens die Artikel: Urfache und Wirkung.

3. Der Begriff der Caufalverknüpfung hat Kant auf fein ganzes Syftem geleitet, Hume aber war es, der Kant auf jenen Begriff aufmerkfam machte. Es wird daher denen, die mit Humes Schriften nicht bekannt find, hoffentlich angenehm feyn, wenn ich Humes ganze Gedankenfolge über die Caufalverknüpfung im Auszuge hier herfetze. Hume fagt (*Effais philofophiques fur l'Entend. hum. IV. Effai. Doutes Sceptiques touchant les Opérations de l'Entendement*):

a. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen gründet fich auf das Verhältnifs (Relation) der Urfachen zu ihren Wirkungen. Von diefem Verhältniffe rührt in der That diejenige Evidenz her, die nicht von dem Zeugniffe der Sinne und dem Gedächtniffe abhängen kann. Fraget Jemanden, warum er an eine Thatfache glaube, welche fich da ereignet, wo er fich doch nicht befindet, z. B. dafs fein Freund jetzt auf dem Lande fei, er wird immer ein anderes Factum zum Grunde anführen, z. B. einen Brief, den er von feinem Freunde erhalten habe. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen ift von derfelben Natur, es wird dabei immer eine Verbindung zwifchen einem gegenwärtigen

Factum und einem andern, welches man als Folge (Consequenz) daraus herleitet, vorausgesetzt.

Es giebt nun keinen einzigen angeblichen Fall, wo die Kenntniſs der Cauſalverknüpfung *a priori* erlangt werden könnte; ſondern dieſe Kenntniſs haben wir bloſs der Erfahrung zu verdanken, welche uns gewiſſe Gegenſtände in einer unabänderlichen Verbindung zeigt. Ein Menſch von der gröſsten Fähigkeit, und der im Denken und Schlieſsen noch ſo ſehr geübt iſt, wird dennoch nie aus der bloſsen Betrachtung und Unterſuchung der in die Sinne fallenden Eigenſchaften eines ihm ganz neuen Gegenſtandes auch nur eine einzige ſeiner Urſachen und Wirkungen angeben können.

Was iſt alſo die gemeinſchaftliche Quelle des Räſonnements über Thatſachen? Antwort: die Cauſalverknüpfung. Was iſt aber das Fundament alles Räſonnements über dieſe Verknüpfung ſelbſt und aller Folgerungen, die man daraus herleitet? Antwort: die Erfahrung. Aber nun entſtehet eine neue Frage: welches iſt der Grund, auf den ſich alle die Folgerungen ſtützen, die man aus der Erfahrung herleitet? Dieſe Frage nun beantwortet Hume (*V. Eſſai. Solution ſceptique des Doutes précédents*) ſo:

b. Dieſer Grund oder dieſes Princip iſt die Gewohnheit. Allemal wenn die häufige Wiederholung eines beſondern Acts eine Diſpoſition erzeugt hat, denſelben Act hervorzubringen, ohne daſs ſich das Räſonnement, oder andere geſetzliche Wirkungsarten des Verſtandes darein miſchen, ſo ſagen wir, daſs dieſe Diſpoſition die Wirkung der Gewohnheit ſei. Dadurch wird zwar der letzte Grund dieſer Verfahrungsart nicht angegeben; aber doch ein Geſetz der menſchlichen Natur, das durch ſeine Wirkungen wohl bekannt iſt. Es iſt auch möglich, daſs unſere Unterſuchungen nicht weiter (nehmlich nicht bis zu einer erſten Urſache) führen. Immer aber iſt es ein, wenn auch nicht richtiger, doch gewiſs ſehr verſtändlicher Satz, daſs die Beobachtung der

fortdauernden Verbindung zwifchen zwei Dingen, z. B. zwifchen der Wärme und der Flamme, macht, dafs die Gewohnheit (diefe Verbindung immer wahrzunehmen) uns beftimmt, von dem Dafeyn des einen diefer Dinge auf das Dafeyn des andern zu fchliefsen. Ihr erzählt eine Thatfache, ich frage, welchen Grund habt ihr, fie zu glauben; diefer Grund kann nichts anders feyn, als eine vorhergehende Thatfache: da nun diefes nicht bis ins Unendliche fo fort gehen kann, fo müffet ihr nothwendig bei einer Thatfache ftehen bleiben, die entweder jetzt euern Sinnen gegenwärtig ift, oder die euch euer Gedächtnifs darftellt. Alfo: der Glaube an gefchehene und wirklich exiftirende Dinge hängt ganz und gar von zwei Dingen ab:

α. von der Wahrnehmung eines Gegenftandes durch die Sinne oder durch das Gedächtnifs; und

β. von der gewohnten Verbindung deffelben mit andern Gegenftänden.

Worin beftehet aber der Unterfchied zwifchen einer Fiction, wo die Einbildungskraft eine Reihe von Begebenheiten mit aller Täufchung der Wirklichkeit zufammenfetzt, und dem Glauben an wirkliche Thatfachen? In einem gewiffen Gefühl, das von dem letzten unzertrennlich und mit der erftern unvereinbar ift; woraus folgt, dafs diefes Gefühl nicht von unfrer Willkühr abhängt. Diefes Gefühl heifst eben Glaube, und ift nichts anders, als eine folche Vorftellung eines Gegenftandes, die lebhafter, fefter und unveränderlicher ift, als irgend eine durch die blofse Einbildungskraft. Alfo

α. das Gefühl des Glaubens ift nichts anders als eine Vorftellung, welche mehr Intenfität und Confiftenz (Feftigkeit) hat, als die blofsen Wirkungen der Einbildungskraft;

β. diefe Art fich etwas vorzuftellen ift das Refultat der Gewohnheit, den vorgeftellten Gegenftand

mit etwas zu verbinden, das jetzt den Sinnen oder dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt.

Dies findet ſowohl bei der Cauſalität, als auch bei der Aehnlichkeit und den Verhältniſſen der Zeit und des Raums ſtatt. Endlich zeigt Hume *(VII. Eſſai. De l'idée de Pouvoir, ou de Liaiſon néceſſaire)*

c. eben daſſelbe von den Begriffen der Kraft und nothwendigen Verknüpfung. Es ſcheint nicht, als wenn irgend eine Operation der Cörper, oder der Seele auf den Cörper ins Beſondere, uns die in Wirkſamkeit geſetzte Kraft der Urſachen oder die Verknüpfung zwiſchen ihnen und ihren Wirkungen begreiflich machen könne. Wir können uns die Möglichkeit der Verknüpfung nicht einmal vorſtellen. Alle Begebenheiten ſind für uns, wie es ſcheint, getrennt. Sie ſcheinen neben einander geſtellt, aber nicht verknüpft zu ſeyn. Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung unter den Begebenheiten entſteht durch die Wahrnehmung einer gewiſſen Anzahl ähnlicher Begebenheiten, die beſtändig auf einander folgten. (Stäudlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus II. Band, VI. Periode. Hume. 5 — 9. S. 190 — 192.) (Pr. 8.) ſ. Hume.

Kant giebt nun (Pr. 8.) zu, daſs Hume in a. unwiderſprechlich bewieſen habe, daſs es der Vernunft gänzlich unmöglich ſei, *a priori*, und aus Begriffen, eine ſolche Verbindung, als die zwiſchen Urſache und Wirkung iſt, zu denken. Denn eine Verknüpfung *a priori* enthält Nothwendigkeit. Es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas (die Urſache) iſt, darum auch etwas Anderes (die Wirkung) nothwendiger Weiſe ſeyn müſſe; wie alſo der Begriff von einer ſolchen Verknüpfung *a priori* ſeyn könne. Aber Kant giebt darum Humen dennoch nicht zu, daſs, weil die beſtimmte Wirkung aus ihrer beſtimmten Ur-

ſache erſt in der Erfahrung ſich zeige und *a priori* nicht eingeſehen werden könne, darum der Begriff dieſer Cauſalverknüpfung der Dinge ſelbſt aus der Erfahrung entſpringe. Er löſet die ganze Schwierigkeit dadurch auf, daſs er behauptet, die Cauſalverknüpfung ſei nicht eine Verknüpfung zwiſchen Dingen an ſich, denn dann wäre es freilich unbegreiflich, wie ein Ding darum ſeyn ſollte, weil ein Anderes vorher war; ſondern ſie ſei nur eine Verknüpfung zwiſchen der Art Vorſtellungen, die wir durch die Sinne erhalten, und die darum Erſcheinungen heiſsen. Dieſe Erſcheinungen müſſen, der Natur unſers Verſtandes gemäſs, eben ſo wohl in der Verbindung als Grund und Folge gedacht werden können, als jede andere Vorſtellung, weil ſonſt keine Erkenntniſs von ihnen möglich ſeyn würde. Nun kömmt aber bei dieſen gegebenen ſinnlichen Vorſtellungen noch die reine ſinnliche Vorſtellung der Zeit hinzu, wodurch es möglich wird, dieſe Vorſtellungen eben ſo zu verknüpfen, als die gegenwärtige Zeit mit der vergangenen und zukünftigen. Ein Grund aber mit der Zeitvorſtellung verbunden iſt eine Erfahrungsurſache, und eine Folge mit der Zeitvorſtellung verbunden eine Erfahrungswirkung; beide ſind die einzigen Arten von Urſachen und Wirkungen, die wir erkennen können, und die zugleich alle Erfahrung, d. i. Erkenntniſs durch Wahrnehmung, möglich machen, indem ſie Nothwendigkeit in dasjenige hinein bringen, was ſonſt zufällig iſt, und es objectiv oder allgemein gültig machen, da es ſonſt bloſs ſubjectiv ſeyn würde. Das Uebrige ſ. in dem Artikel: Analogie der Urſache und Wirkung, 21. ff.

4. Die Cauſalität iſt entweder bedingt oder unbedingt. Die bedingte Cauſalität heiſst im engeren Verſtande die phyſiſche Cauſalität oder die Natururſache, und iſt diejenige Urſache, die wieder eine Urſache hat. Die unbedingte Cauſalität heiſst auch die Freiheitsurſache, und iſt diejenige Urſache, die weiter keine Urſache hat, oder die Freiheit (C. 447). So iſt das Feuer eine Art von bedingter Cauſalität, denn

es brennt, aber es ist doch die Wirkung einer Entbindung des Wärmestoffs aus der Luft. Der Wille ist hingegen eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und diese Causalität ist unbedingt, wenn Freiheit die Eigenschaft derselben ist; denn alsdann wirkt sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen. Das Feuer hingegen ist ein vernunftloses Wesen, das eine solche Causalität hat, die Naturnothwendigkeit heisst, weil diese Causalität durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt wird (G. 97. M. II, 127). s. Freiheit. Eine moralisch gute Handlung steht unter beiderlei Art von Causalität, unter einer bedingten, denn sie wird durch psychologische Ursachen oder Bestimmungsgründe, und durch physische Ursachen im engern Sinne des Worts, oder durch Cörperkräfte gewirkt, beide Arten von Ursachen sind aber wieder Wirkungen anderer Ursachen; die Handlung steht aber auch unter einer unbedingten Causalität, denn sie ist die Wirkung eines freien Willens, d. i. eines solchen, der nicht weiter durch etwas anderes bestimmt wird, sondern sich selbst durchs Gesetz allein bestimmt.

Descartes.

Renatus des Cartes, Cartesius, *Cartesius, René Descartes*, der erste gründliche Reformator der gesammten Philosophie und Stifter einer neuen Schule, welche die Aristotelische Schule verdrängte. Er war aus einer angesehenen adlichen Familie, und wurde zu la Haye in der Provinz Touraine in Frankreich 1596 gebohren. Sein Vater war Joachim Descartes, Parlementsrath von Bretagne. Die natürliche Neigung, die der junge Descartes hatte, von allen Dingen die Ursachen zu erforschen, und die unaufhörlichen Fragen, die er seinem Vater darüber that, veranlassten, dass dieser ihn gewöhnlich seinen kleinen Philosophen nannte. Als er stark genug war, seine Studien anzufangen, denn er hatte einen sehr schwächlichen Cörper, schickte

ihn sein Vater in das Jesuiter-Collegium nach la Fleche. Er übertraf hier alle seine Mitschüler in allem, was man ihn lehrte, und besonders in der Dichtkunst, die er immer sehr geliebt hat. Er liebte die Lectüre leidenschaftlich, und las alle guten Schriften, wes Inhalts sie auch waren. Auch in der Algebra machte er grosse Fortschritte. Nachdem er die scholastische Philosophie durchgehört hatte, verliess er 1612 im 16ten Jahre la Fleche sehr unzufrieden mit seinen erlangten Kenntnissen. Er nahm sich vor, von der Logik nur folgende vier Grundsätze zu behalten:

a. Man muss nichts für wahr annehmen, als was so klar und gewiss ist, dass man es nicht bezweifeln kann;

b. Man muss die Schwierigkeiten, welche man auflösen will, in so viele Theile zerlegen, als nöthig ist, um sie bequemer aufzulösen;

c. Man muss seine Gedanken ordnen;

d. Man muss bei der Eintheilung nichts auslassen.

Mit der Moral machte er es eben so, und behielt nur folgende vier Maximen:

α. Man muss den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes gehorchen;

β. Man muss in seinen Entschliessungen fest seyn, und den zweifelhaften Meinungen eben so standhaft folgen, wenn man sich einmal dazu bestimmt hat, als den sichersten;

γ. Man muss daran arbeiten, mehr sich selbst, als das Glück zu überwinden;

δ. Man muss in allen Dingen die Wahrheit suchen, und dieses zu seinem Hauptgeschäft machen, ohne doch Anderer Beschäftigungen zu tadeln.

Auf Anrathen seines Vaters ging er nach Paris, um sich in cörperlichen Uebungen zu vervollkommnen,

den Ton der grofsen Welt zu lernen, und fo als Weltmann fein Glück zu machen. Hier genofs er eine Zeitlang die Vergnügungen grofser Städte, überliefs fich dem Spiel und andern Zerftreuungen. Bald aber wurde er diefer Lebensart überdrüfsig, machte Bekanntfchaft mit Gelehrten, befonders mit Mydorge, einem der gröfsten Mathematiker diefer Zeit, und erneuerte die Bekanntfchaft mit dem Pater Merfenne, den er fchon zu la Fleche gekannt hatte. Letzterer infonderheit heilte ihn durch feinen Umgang von der Spielfucht, und gewann ihn ganz für die Philofophie. Von nun an widmete er fich ganz der Unterfuchung der Wahrheit, und als Merfenne, wegen einer ihm aufgetragenen Lehrftelle, Paris verlaffen mufste, entzog fich Descartes allem Umgange, und lebte bis 1616 an den äufserften Enden der Parifer Vorftadt St. Germain. Als ihn hier endlich einer feiner ehemaligen Gefellfchafter entdeckte, verliefs er Paris, ging nach Holland, und nahm unter Moritzens Armee Kriegsdienfte. Bald aber nahm er feinen Abfchied, und ging als Freiwilliger in Baierfche Dienfte. Endlich trat er in Kaiferliche Dienfte, und verliefs zuletzt den Militairdienft gänzlich, und that eine grofse Reife durch Ungarn, Polen, Deutfchland, die Niederlande, und kam 1622 nach Frankreich zurück. Dort nahm er fein mütterliches Erbtheil in Bretagne in Befitz, verkaufte es, und machte noch eine Reife durch die Schweitz und Italien. Nach feiner Zurückkunft verlebte er drei Jahr in der Vorftadt St. Germain, und befchäftigte fich dafelbft mit phyfikalifchen Verfuchen und der Fortfetzung der Forfchungen, die er fchon in Baierfchen Kriegsdienften zu Neuburg an der Donau angefangen, und feitdem nicht aus dem Auge verlohren hatte, nehmlich nach feften Grundlagen einer fichern Metaphyfik. Als er aber dennoch bald wieder dafelbft überlaufen wurde, nahm er noch einmal Kriegsdienfte, um die Belagerung von Rochelle zu fehen, und kam dann wieder nach Paris. Mit dem Vorfatze, feine Philofophie zum Druck auszuarbeiten, verliefs Descartes 1629 im 33ften Jahre feines Alters fein Vaterland, und wählte Holland zu feinem Aufenthalt. Er lebte dafelbft gemeiniglich auf dem Lande in

der Nachbarschaft einer Stadt. Jetzt beschäftigte ihn vornehmlich die Gründung seines metaphysischen Systems, doch untersuchte er auch alle Theile der Philosophie, besonders aber die Metaphysik und Physik.

2. Das erste, was Descartes herausgab, war eine Abhandlung über die Art, Wissenschaften zu studiren, unter dem Titel:

de methodo, 1639.

In diesem Buche trägt er die angeführten logischen Grundsätze a — d vor. Ob er gleich viel gelesen hatte, so behauptete er dennoch, dass er das, was er wüsste, einzig und allein seinem Nachdenken zu verdanken habe. Sein erster Grundsatz (1, a.) ist vernünftig und einer philosophischen Denkungsart gemäss. Er drückt ihn eigentlich so aus:

> Ich habe nichts für wahr gelten lassen, als wovon ich erkannte, dass es gewiss und evident wahr sei, d. i. ich habe mir kein entscheidendes Urtheil über irgend einen Satz erlaubt, bis ich einen hinreichenden Beweis dafür gefunden, so dass ich gar nicht mehr daran zweifeln konnte.

Descartes war von der Vollkommenheit seiner Methode so sehr überzeugt, dass er sagt, es sei unmöglich, in diesem Buche drei Zeilen zu finden, die verändert oder ausgestrichen werden dürften; und sollte Jemand in irgend einer, sei es auch der kleinsten Stelle etwas falsches antreffen, so folge daraus, dass seine ganze Philosophie nichts tauge. Auch trug er in diesem Werke jene vier moralischen Maximen (1, α — δ) vor. Das ganze Werk ist ursprünglich in französischer Sprache geschrieben. Im folgenden Jahre 1640 gab Descartes seine Meditationen heraus, worin die Hauptwahrheiten der natürlichen Theologie und Psychologie vorgetragen, zugleich aber, nach des Urhebers Meinung unerschütterlich bewiesen sind, so dass hier nun die festen Gründe zu aller philosophischen Wissenschaft gelegt seyn sollten. Er war von der völligen Erreichung

ſeines Zwecks ſo überzeugt, daſs er verſicherte, die Beweiſe hätten geometriſche Evidenz, und ſeien völlig unwiderſprechlich. Er ſchickte dieſe Meditationen an die geſchickteſten und berühmteſten Metaphyſiker, bat ſie um Mittheilung der ſtärkſten Einwürfe, die ſie aufzubringen vermöchten, und verſprach, allen dieſen Einwürfen Genüge zu thun, oder nach ihnen ſein Syſtem zu verbeſſern. Es liefen nun viel Einwürfe ein. Descartes erfüllte ſein Verſprechen, und gab dieſe Einwürfe mit ſeinen Beantwortungen heraus. Aber an ſeinem Syſtem änderte und beſſerte er nichts von einigem Belange.

Im Jahr 1649 kam Descartes auf die dringende Einladung der Königin Chriſtina nach Stockholm, und unterrichtete daſelbſt die Königin alle Morgen um 6 Uhr. Durch dies frühe Ausfahren zog er ſich eine Erkältung zu, fiel in ein Entzündungsfieber, verweigerte hartnäckig den angerathenen Aderlaſs, und ſtarb im Februar 1650. Sein Cörper wurde einbalſamirt nach Paris gebracht.

3. Wir werden, lehrt Descartes, als Kinder gebohren, und ehe wir noch unſere Vernunft zu gebrauchen im Stande ſind, haben wir ſchon über ſinnliche Gegenſtände manche Urtheile, und mit ihnen manche Vorurtheile eingeſammelt, von welchen uns nichts anders befreien kann, als daſs wir in unſerm Leben einmal das alles bezweifeln, was nur einigermaſsen als ungewiſs verdächtig iſt. Dies Zweifelhafte ſogar für falſch zu halten, kann nicht ſchaden, damit deſto deutlicher das Gewiſſeſte und am leichteſten Erkennbare eingeſehen werde. Doch muſs dieſes Zweifeln bloſs auf die Speculation eingeſchränkt bleiben; im Handeln kann man ſchlechterdings nicht umhin, nach dem Wahrſcheinlichen ſich zu richten. Man zweifle alſo, ob irgend ein Gegenſtand der Sinne exiſtirt. Auch an mathematiſchen Wahrheiten zweifle man (*Princip. philoſ.* P. I. §. 1 — 8).

4. Er behauptete nach diesem Grundsatze den empirischen, skeptischen (Pr. 208), materiellen (P. 241) oder problematischen Idealismus, d. i. er hatte die Theorie, dass das Daseyn der Gegenstände im Raum, als ausser uns befindlich, zweifelhaft und unerweislich sei. Eine einzige empirische Behauptung (*assertio*) fand er über allen Zweifel erhaben. Unter allem Zweifeln, sagt er, und ob man gleich ohne alle Mühe annimmt, es sei kein Gott, kein Himmel, kein Cörper, ja man habe selbst weder Hände, noch Füsse, noch Cörper, ist uns doch unmöglich vorauszusetzen, dass wir selbst, die wir das alles denken, nichts seyn; denn es widerspricht sich, dass das, was denkt, zu der Zeit, da es denkt, nicht existire. Und so ist der Satz: ich denke, also bin ich (s. *Cogito ergo sum*), der allererste und gewisseste, der dem nach gehöriger Ordnung Denkenden sich darbietet (*Princip. philos.* P. 1. §. 7). Da er nun an allen Dingen, ausser seinem Ich, zweifelte, so war er seiner Seele gewiss, aber nicht seines Cörpers, und behauptet, dass sie gar nichts Einartiges mit irgend einem Theile der cörperlichen Natur, sondern ein völlig immaterielles Wesen sei. Kant hebt diesen problematischen Idealismus durch einen Beweis auf, für den Satz: dass wir von äussern Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben. Dieser Beweis bestehet darin, dass er zeigt, wie selbst unsere innere, dem Descartes unbezweifelte Erfahrung, nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei (C. 274. f.) s. Idealismus.

Wenn Descartes Behauptung: Ich bin, weil ich denke, richtig seyn soll, d. i. wenn aus der Erfahrung, dass wir denken, unsere Existenz gefolgert werden soll, so müsste sein Schluss so aussehen:

Obersatz: Alles was denkt, existirt;

Untersatz: Ich aber denke;

Schlusssatz: Folglich existire ich.

Der Oberſatz hat Allgemeinheit, denn er heiſst: Alles was denkt. Folglich iſt er *a priori*, und ſetzt Nothwendigkeit voraus; denn aus der Nothwendigkeit folgt eben die Allgemeinheit. Der Satz iſt alſo identiſch mit dem: Alles was denkt muſs exiſtiren, oder mit dem Denken iſt Nothwendigkeit des Daſeyns verbunden. Exiſtiren müſſen heiſst nothwendig da ſeyn; folglich wäre jedes denkende Weſen durch ſeine Eigenſchaft des Denkens nothwendig vorhanden, oder ein nothwendiges Weſen. Daher kann nun der Satz: Ich bin, nicht aus dem Satze: Ich denke, gefolgert werden.

Die Sätze: Ich denke, und, Ich bin, ſind identiſch, das heiſst, der letztere iſt ganz in dem erſtern enthalten, indem Ich denke nichts anders heiſst, als, Ich bin denkend. Der Satz: Ich bin denkend, heiſst aber wiederum nichts anders, als, in mir ſind Gedanken überhaupt, noch unbeſtimmt was es für welche ſind. Folglich drückt dieſer Satz eine noch unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung im innern Sinne aus. Ich bin denkend heiſst nichts anders, als, Ich ſchaue jetzt einen unbeſtimmten Gegenſtand (Gedanken) im innern Sinn an, oder in mir ſind Gedanken. Mithin beweiſet dieſer Satz, daſs ſchon vor demſelben, ehe er gedacht wurde, das Gemüth afficirt worden ſei, und Empfindung erhalten habe, weil ſonſt der Actus: Ich denke, nicht hätte ſtatt finden können, der zwar nicht aus der Erfahrung entſpringt, aber doch nur bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen hervorgehen kann. Vor dem Satze: Ich denke, gehet alſo ſchon Empfindung, als etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges, her; denn ich könnte mir nicht meines Denkens bewuſst werden, wenn mir nicht ein Stoff zum Denken gegeben wäre. Alſo exiſtirt ſchon in der That etwas, ehe ich ſagen kann, daſs Ich exiſtire, ob daſſelbe gleich noch nicht Erſcheinung iſt, ſondern ein noch ganz unbeſtimmtes Etwas, das erſt, durch die Kategorien beſtimmt, Erſcheinung werden ſoll. Dieſes Etwas iſt aber noch weniger ein Ding an ſich (Noumenon), wel-

ches gar nicht wahrgenommen werden kann. Es ist nichts weiter als der im innern Sinn zum Gedanken gegebene Stoff, die zur innern Erfahrung gegebene Materie, welche nachher durch den Verstandesbegriff des Realen in der Zeit erkannt wird. Die Existenz in dem Satze: Ich denke, ist also noch nicht der Verstandesbegriff des Daseyns, denn durch diesen denkt man sich schon einen auf bestimmte Begriffe gebrachten Gegenstand, welcher durch die Kategorie des Daseyns als wirklich in einer bestimmten Zeit vorhanden, nicht bloss im Begriffe gedacht, erkannt wird. Der Satz: Ich denke, ist also ein Erfahrungssatz; allein das Ich in demselben ist keine Erfahrungsvorstellung, sondern das, was alles Denken möglich macht; aber er enthält doch die Erfahrung des Denkens überhaupt. Aus allem diesem folgt, dass Descartes hier in zwei Fehler gefallen ist:

a. behauptet er, es gäbe nur eine sichere Erfahrung, nehmlich die, dass denkende Wesen existiren; und sein Satz: Ich denke, setzt doch etwas anderes wirklich existirendes voraus, nehmlich den zum Denken gegebenen Stoff. Ohne dieses Empirische wäre nichts, was gedacht wird, und die Erfahrung: Ich denke, das ist, die Anwendung des reinen intellectuellen Vermögens nicht möglich;

b. ist hier kein Schluss vom Denken auf die Existenz des Ich, sondern der Schluss des Descartes lautet eigentlich so: ich existire denkend, folglich existire ich. Also beweiset hier das Denken nichts, und der Satz: Ich denke, heisst nichts weiter, als: in meinem Bewusstseyn sind Gedanken, oder das Subject der Gedanken hat Gedanken. Dieses Bewusstseyn oder das Subject der Gedanken ist das, wodurch die Vorstellung der Existenz und der Zeit erst möglich wird, und kann folglich nicht durch die Existenz und die Vorstellung der Zeit bestimmt werden. Die reine Vorstellung Ich gehet al-

lem Denken voraus, folglich auch dem des Daseyns und der Zeit, in die der Gedanke als vorhanden gesetzt wird; sie ist folglich der Grund der Vorstellung der Existenz und der Zeit, und kann also nicht wieder die Folge der Existenz und der Zeit seyn, oder durch diese bedingt werden. Das Ich ist entweder der Gegenstand der innern Anschauung, und da erscheint es als denkend, durch die Gedanken, aber das Daseyn der Cörper als Erscheinungen ist dann eben so gewiss, als das Daseyn der Gedanken, weil auch sie Vorstellungen oder Gedanken sind, und es kann durch den Satz: Ich denke, das Daseyn der Seele als Nichterscheinung nicht bewiesen werden, s. *Cogito ergo sum*; oder es ist das Subject der Gedanken oder des Bewusstseyns, dann wird das Daseyn desselben als eines Dinges an sich bloss gedacht, aber nicht erkannt, weil es nicht zum Erkennen gegeben ist, indem es sonst wieder nur Erscheinung seyn würde (C. 422 *. s. Pr. 141).

5. Descartes hat auch wahrscheinlich den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes, nehmlich aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens, welches nicht ohne die Existenz denkbar sei, aufs neue erfunden; denn ihm war allem Ansehen nach nicht bekannt, dass schon Anselm, Bischof von Canterbury im 11ten Jahrhundert auf diese Art das Daseyn Gottes zu beweisen gesucht hatte. Von Descartes Hypothese, aus welcher sich alle Phänomene der Welt sollten erklären lassen, s. Archäologie, III, a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 4. *** S. 274. f. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 422. *) f.

Dess. Prolegom. §. 49. S. 141. — Probe u. s. w. S. 208.

Eberstein Geschichte der Logik und Metaphys. 1. B. Einleit. S. 9. ff.

Jöcher. Gelehrtenlexicon, Art. Cartesius.

Les hommes illustres par Perrault. Tom. I. p. 163. *ff.*

Tiedemann. Geist der speculativen Philosophie. 6. B. S. 77. ff.

Determinismus,

determinismus, déterminisme. Diesen Namen führt der Satz der Bestimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe (R. 58 *). Wir haben nehmlich ein Vermögen, etwas nach Belieben zu thun und zu lassen, oder ein solches Begehrungsvermögen, das sich selbst zu einer Handlung bestimmen kann, durch hinreichende Gründe, die nicht in dem Object liegen, um dessentwillen gehandelt wird, welches äussere Gründe wären, sondern in dem Vermögen zu begehren selbst, welches innere Gründe sind. In so fern dieses Vermögen mit dem Bewusstseyn verknüpft ist, dass die Handlung von uns wirklich vollbracht werden kann, oder kein leerer Wunsch bleiben darf, heisst es Willkühr. Der Satz nun, dass unsere Willkühr stets durch solche innere Gründe zu ihren Handlungen bestimmt werde, heisst der Determinismus. Gesetzt, ich sehe eine wohlschmeckende Frucht auf dem Teller vor mir liegen, und sie macht in mir das Verlangen rege, sie zu geniessen. Hätte ich nun bloss ein Vermögen zu begehren, wie ein vernunftloses Thier, so würde ich sie ohne Umstände essen. Allein ich habe ein Vermögen, sie, nach Belieben, zu essen oder nicht, nachdem die Regel ist, welche meine Willkühr bestimmen soll. Will ich essen, was mir schmeckt, so esse ich sie; will ich nur essen, was mir gesund ist, so esse ich sie nicht, weil ich weiss, sie wird mir den Magen erkälten. Bei dieser Beschaffenheit meines Begehrungsvermögens, dass ich mir bewusst bin, ich kann die Handlung wirklich thun oder auch lassen, und dass ich daher zu einem von beiden hinreichende Gründe haben muss, die nicht bloss in dem Object der Handlung, sondern in meiner Willkühr liegen, kann ich nun nicht anders als nach hin-

reichenden Gründen handeln, die in mir ſelbſt liegen und mich beſtimmen; und dieſe Behauptung heiſst eben der Determinismus.

2. Durch dieſen Determinismus, wider den nichts einzuwenden iſt, hat man die Freiheit der Willkühr begreiflich machen wollen, welches gänzlich unmöglich iſt. Die Freiheit der Willkühr beſtehet nehmlich weder darin, daſs die Willkühr ſich ohne alle innere Gründe beſtimmen kann, welche Behauptung der Indeterminismus ſeyn würde, noch darin, daſs ſie durch innere Gründe beſtimmt wird, wobei die Willkühr ſowohl frei als unfrei ſeyn kann. Denn derjenige, welcher nach ſolchen Regeln handelt, die bloſs auf Genuſs, ohne alle Rückſicht auf Recht und Unrecht, gehen, iſt ein Sklave des Laſters, und handelt nicht nach freier Willkühr, ob er wohl eine freie Willkühr hat. Sondern die Freiheit der Willkühr beſtehet darin, daſs ſie nicht nothwendig durch ſinnliche Antriebe beſtimmt wird, ſondern es auf mein Belieben ankömmt, ob der ſinnliche Antrieb, der meine Willkühr afficirt, zugleich der Beſtimmungsgrund meiner Handlung ſeyn ſoll oder nicht (K. V). Beſtimmt mich nun der ſinnliche Antrieb zugleich als Beſtimmungsgrund zum Handeln, ſo bin ich nicht frei, ſondern hänge vom ſinnlichen Antriebe ab; folglich muſs ich einen andern Beſtimmungsgrund meiner Willkühr zum Handeln haben, nehmlich den, daſs mein Beſtimmungsgrund zum allgemeinen Geſetze für jede von ſinnlichen Antrieben unabhängige Willkühr tauge (P. 52). Alſo liegt die Freiheit der Willkühr nicht in der Beſtimmung derſelben durch einen innern Grund, indem auch die nicht freie durch einen innern Grund beſtimmt wird. Folglich erklärt der Determinismus die Freiheit der Willkühr gar nicht.

3. Die Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr liegt nehmlich gar nicht darin, daſs die Willkühr determinirt iſt, ſondern darin, daſs ſie prädeterminirt und dennoch frei iſt. Will-

kührliche Handlungen find nehmlich Begebenheiten in der finnlichen Welt, fie hatten ihre Urfachen, aus denen fie entfprangen. Diefe Urfachen gingen in der Zeit vor den willkührlichen Handlungen als ihren Wirkungen her. Nun foll jede willkührliche Handlung in dem Augenblick, da fie gefchieht, frei, d. i. unabhängig von allem feyn, was fie nothwendig macht. Da nun keine Begebenheit, folglich auch keine Handlung, ohne ihre Urfache entftehen kann, in dem Augenblick aber, da die Handlung gefchieht, die vorhergehende Zeit mit der in derfelben befindlichen Urfache der Handlung bereits verfloffen, folglich nicht mehr in meiner Gewalt ift; fo liegt die Schwierigkeit darin, wie eine Handlung frei, und dennoch (nicht determinirt, fondern) prädeterminirt feyn, oder in einer fchon verfloffenen Zeit ihre Urfache haben kann (R. 58 *).

4. Um ein Beifpiel zu geben, wie wenig die fogenannten Determiniften, welche den Satz des zureichenden Grundes mit der Freiheit des Willens zu vereinigen fuchten, die eigentliche Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr gekannt und gelöfet haben, will ich jetzt die Lehren des Heinrich Home, eines der eifrigften Determiniften, im Auszuge vortragen. Auch er hat, wie alle übrigen Determiniften, den Erkenntnifsgrund (*principium cognofcendi*) der Handlung, welcher etwas im Verftande ift, mit dem wirklichen Entftehungsgrund (*principium fiendi*) der Handlunng, oder der wirkenden Urfache derfelben in der verfloffenen Zeit, verwechfelt; nicht der erftere, fondern der letztere widerfpricht der Freiheit der Willkühr (R. 58 *).

5. Die menfchlichen Handlungen, fagt Home (Verfuche über die erften Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion in zweien Theilen, von Heinrich Home; aus dem Englifchen überfetzt und mit Anmerkungen begleitet, von C. G. Reutenberg, Prediger an der Martinskirche zu Braunfchweig. Braunfchweig 1768. 8. I. Th. III. Verfuch. S. 108), gefche-

hen nach Bewegungsgründen. Ein Geiziger ergreift z. B. jede bequeme Gelegenheit sich zu bereichern, und doch hätte seine Handlung zuweilen anders seyn sollen. Diese Vorstellungen widerstreiten einander. In der materiellen Welt schreitet alles in einer festgesetzten und bestimmten Folge von Ursachen und Wirkungen fort; denn es leidet gar keinen Widerspruch, dass so zufällig und wankend auch die kleinsten Veränderungen der verschiedenen Elemente der Materie zu seyn scheinen, dennoch ihre geringsten Veränderungen das Resultat von bestimmten Gesetzen sind. Die Bewegungsgründe machen die menschlichen Handlungen eben so nothwendig. Dies verhält sich mit allen Handlungen so; denn jede Handlung gründet sich auf eine Ursache, nehmlich ihren Bewegungsgrund. Selbst wenn die Seele zwischen zwei Handlungen zweifelhaft ist, so wird sie doch endlich zu der bestimmt, deren Bewegungsgrund für diesmal den stärksten Einfluss auf die Willkühr hat. Das ist eben so wenig zweifelhaft, als dass in einer Wage das grösste Gewicht die Schaale niederziehen muss. Der Bewegungsgrund mag übrigens so veränderlich seyn, als man will, so ist doch sein Einfluss zur Handlung eben so nothwendig, als der Einfluss des vernünftigsten Bewegungsgrundes. Der stärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor.

6. Eine Vergleichung zwischen der moralischen Nothwendigkeit (der der Handlungen der Seele) und der physischen (der der Wirkungen der Materie), fährt Home fort, kann vielleicht dieser Sache ein neues Licht geben. In Ansehung beider bringen ähnliche Ursachen auch ähnliche Wirkungen hervor. D. Clarke setzt zwar die Freiheit in der Kraft, die Bewegung anzufangen, welche indessen doch wieder vom Bewegungsgrunde abhängt. Allein eine grosse Quelle der Verwirrung bei dieser Untersuchung scheint die zu seyn, dass man Nothwendigkeit und Zwang nicht unterscheidet. Ein ohne Absicht auf die Folgen handelndes Wesen handelt nothwendig, aber ein im verschlossenen Gefängnisse bleibender Gefangener bleibt

gezwungen in demselben. Die physische Nothwendigkeit unterscheidet sich von der moralischen in folgenden Stücken:

a. verhält sich der Mensch unter dem Einflusse der physischen Nothwendigkeit ganz leidend; unter dem Einflusse einer moralischen Ursache wirket er selbst;

b. eine physische Ursache wirket fast durchgängig gegen eines Menschen Neigung und Willen; die moralische Nothwendigkeit ist dem Willen allemal gemäfs;

c. ist die physische Nothwendigkeit äufserst unangenehm; hingegen ist unser Zustand allezeit angenehm, wenn wir in Freiheit nach unserm eigenen Willen handeln können;

d. merkt der Mensch den Einflufs der physischen Nothwendigkeit jederzeit; die moralische Ursache hingegen wirkt, ohne sich als eine nothwendige Ursache zu verrathen (Home a. a. O. S. 120).

7. Wenn nun die menschlichen Handlungen nothwendig sind, wie kömmt es denn, dafs sie gebilligt oder gemifsbilligt werden? Antwort: weil der Handelnde vom äufserlichen Zwange frei ist. Darum ist eine böse That mit dem Bewufstseyn verbunden, dafs ich hätte anders handeln sollen, oder dafs das Gegentheil meine Pflicht gewesen wäre, dafs ich folglich auch anders hätte handeln können, d. i. durch keinen Zwang zu handeln genöthigt gewesen bin. Home nennt diesen Determinismus das System der freiwilligen Nothwendigkeit. Lob und Tadel tugendhafter und lasterhafter Handlungen beziehen sich nach demselben auf ein tugendhaftes oder lasterhaftes Naturell, und der herrschende aber betrügliche Begriff von der Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) rührt von dem Mangel einer anschauenden Erkenntnifs der

moralischen oder freiwilligen Nothwendigkeit her (Home a. a. O. S. 132).

8. Aber widersprechen diesem System nicht die Ausdrücke: möglich, zufällig, Dinge die in unserer Gewalt sind, die wir verursachen oder abwenden können? Das Gefühl der Zufälligkeit in Ansehung der ungewissen Dinge muss für ein ursprüngliches Gesetz in unsrer Natur erklärt werden; denn sonst könnte die Zufälligkeit bloss in dem Bewusstseyn unsrer Unwissenheit von der Gewissheit der Begebenheiten bestehen. Dieses Gefühl der Zufälligkeit gehet nun auch auf die menschlichen Handlungen, und um dieses Gefühls willen wird die nothwendige Verbindung zwischen Begierden und Willen unsern Augen entzogen. Die Wahrheit leitet uns mit unwiderstehlicher Deutlichkeit auf das System der allgemeinen Nothwendigkeit hin, in unserm Verhalten aber erweckt unsere Natur den Schein der Zufälligkeit. Die ganze Welt ist eine von Gott verfertigte und nach unveränderlichen Gesetzen laufende Maschine; dem Auge des Menschen aber musste diese Nothwendigkeit durch das ihm in die Natur gelegte Gefühl der Zufälligkeit entzogen werden. Das Verhalten Gottes gegen uns kann darum nicht getadelt werden, weil

a. so alle Begebenheiten in ununterbrochener Ordnung in einer festgesetzten Reihe von Ursachen und Wirkungen fortgehen;

b. der Mensch eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheit und einem Vermögen der Willkühr haben musste.

Die Fähigkeit des Menschen, diesen Schein aufzudecken, hindert ihn nicht, eben so zu handeln, als wüsste er nichts davon, und muss ihn nothwendig von der Weisheit seines Urhebers überzeugen, der selbst Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen wusste (Home a. a. O. S. 142).

9. Die Hauptmomente dieses Determinismus sind also:

a. dass der Mensch ein vernünftiges und mit Freiheit begabtes Wesen ist;

b. dass seine Freiheit in der Fähigkeit nach Willkühr zu handeln bestehet;

c. dass sein Wille unfehlbar und gewiss durch Bewegungsgründe bestimmt wird (*voluntas necessario sequitur ultimum judicium intellectus practici*);

d. dass folglich die Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) kein Theil der menschlichen Natur ist;

e. dass die festgesetzte Ordnung in den menschlichen Handlungen ein Werk der Vorherbestimmung und des Rathschlusses Gottes ist (Home a. a. O. S. 154).

10. Dieses System, das den Hauptknoten, nehmlich wie eine Handlung in der verflossenen Zeit gegründet, und darum nothwendig, und dennoch frei, oder von allem, was nicht in der Gewalt des Handelnden ist, unabhängig, bloss durch den Bewegungsgrund bestimmt werde, nicht löset, stimmt übrigens mit Calvins Vorstellungen von Nothwendigkeit und Zwang vollkommen überein. Calvin behauptet auch, dass etwas freiwillig und nothwendig, zugleich seyn kann, lässt aber die Frage nach der Möglichkeit unbeantwortet (*Calvin. tractat. theol. p.* 152. *edit. Amstelod.* 1662). Der gelehrte Franz Turretin untersucht diese Frage umständlich (in seinen *Instit. theol.* unter dem Capit. *de libero arbitrio*, *Vol. I. p.* 566. 728 — 737) und behauptet einerlei Lehre mit Home, obwohl nicht nach derselben Erklärungsart, und stellt die Freiheit der Gleichgültigkeit (den Indeterminismus) als den Hauptirrthum des Pelagianismus und Arminianismus vor. Benedict Pictet behauptet ebenfalls, dass die Freiheit keinesweges in der Gleichgültigkeit bestehe (*Theol. christ. L.* 4. *c.* 6. *l.* 4), desgleichen

Jonathan Edward, Prediger zu Stockbridge in Neuengland, in einer englischen Schrift *) (Home Anhang. S. 156).

Man sehe übrigens den Artikel Freiheit, in welchem die eigentliche Schwierigkeit, die bei der Lehre von der Freiheit statt findet, gehoben wird, welches, wie gesagt, nicht die Vereinigung der Freiheit mit dem Determinismus ist, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen überhaupt, sondern mit dem Prädeterminismus, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen in der vorhergehenden Zeit.

Kant. Religion innerh. der Grenzen I. Stück. Allg. Anmerk. S. 58. *) f.

Deutlichkeit,

cognitio distincta, connoissance distincte. Ein solches Bewusstseyn einer Vorstellung, dass ich mir zugleich der darin enthaltenen Theilvorstellungen mit bewusst bin. Wenn ich z. B. einen Menschen von ferne sehe, und ich noch nicht unterscheiden kann, wer er ist, so ist meine Anschauung desselben noch nicht deutlich, weil ich mir zwar der Anschauung eines Menschen bewusst bin, aber nicht der einzelnen Theile desselben, so dass ich ihn erkennen könnte. Man siehet, die Deutlichkeit betrifft bloss etwas Formales, und wenn es Begriffe sind bloss etwas Logisches, nehmlich nicht das, was ich mir vorstelle, sondern wie ichs mir vorstelle, nicht den Inhalt. Denn das, was ich mir vorstelle, mag seyn, was es will, so kann meine Vorstellung davon deutlich seyn oder nicht; wobei ich aber von allem Inhalt abstrahire, und was lediglich die Form der Erkenntniss betrifft, das gehört zum Formalen,

*) *A carefull and strict inquiry into the modern prevailing notions of that freedom of will etc. Boston 1754.*

und wenn die Vorſtellung ein Begriff iſt, zur Logik. Undeutlichkeit iſt dagegen ein ſolches Bewuſstſeyn einer Vorſtellung, bei dem ich mir der darin enthaltenen Theilvorſtellungen nicht mit bewuſst bin.

2. Wenn wir eine Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir doch dadurch der Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Wenn wir uns auch noch ſo vieler Theilvorſtellungen in einer Anſchauung, und wiederum der Theilvorſtellungen in jenen Theilvorſtellungen, und ſo fort ins Unendliche, könnten bewuſst werden, ſo würden es doch immer Anſchauungen oder ſinnliche Vorſtellungen ſeyn, die wir zu dieſem hohen Grade der Deutlichkeit erheben würden. Wir würden alſo dadurch nicht aus uns hinaus gehen und eine Erkenntniſs davon erlangen können, wie das Object, das wir anſchauen, unabhängig von aller ſinnlichen Form (welche aus unſerm Erkenntniſsvermögen zu dem Gegebenen hinzukömmt, um das Gegebene zur Anſchauung zu machen) beſchaffen iſt. Wir würden alſo immer nur unſere Art der Anſchauung, d. i. unſre Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit (C. 60), ſ. Aeſthetik, 9.

3. Die Deutlichkeit iſt entweder aeſthetiſch oder logiſch. Die aeſthetiſche Deutlichkeit iſt die Deutlichkeit in der Anſchauung. Wenn z. B. ein Wilder aus Neuholland, der noch nie ein Haus geſehen hätte, daſſelbe von fern erblickte, ſo hätte er eine aeſthetiſch dunkele Vorſtellung vom Hauſe; käme er nun dem Hauſe nahe genug, daſs er alle Theile deſſelben unterſcheiden könnte, ſo wäre ſeine Anſchauung deutlich, oder er hätte eine aeſthetiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe, aber noch keinen Begriff davon. Nun käme ein Europäer, und erklärte ihm den Zweck des Hauſes, ſo würde er anfänglich eine logiſch dunkele Vorſtellung davon bekommen, bis der Europäer ihm alle

einzelnen Theile und ihren Gebrauch erklärte, dann würde er eine logisch deutliche Vorstellung vom Hause haben. Die logische Deutlichkeit ist also die Deutlichkeit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt. Die Lehre von der ästhetischen Deutlichkeit gehört in eine empirische Aesthetik, die uns noch fehlt, s. Aesthetik, 15. und Aesthetisch (E. 60.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre I. Th. II. Abschnitt. §. 8. S. 60.

Dess. Ueber eine Entdeckung u. s. w. I. Abschn. C. S. 60.*).

Deutung,

s. Erklärung.

Dialektik,

Logik des Scheins, διαλεκτικη, *dialectica*, *dialectique*. Die allgemeine Logik als vermeintes Organon. Die allgemeine Logik ist diejenige Wissenschaft, welche die Regeln für das Denken überhaupt, d. i. für das Denken als Denken, angiebt; also lernt man durch sie nicht die Beschaffenheit der Gegenstände des Denkens kennen, auch lehrt sie nicht, wie man über besondere Gegenstände, z. B. über Geschichte, Rechtswissenschaft, Naturkunde u. s. w. denken müsse, um sich die Erkenntniss derselben zu verschaffen, s. Logik. Unter den Griechen gab es nun so genannte Sophisten, oder vermeinte Weisen, welche die allgemeine Logik als Organon d. i. als eine Wissenschaft brauchten, durch die allein sie in dem Besitze der Erkenntniss aller Dinge zu seyn meinten. Sie verwandelten daher die allgemeine Logik in ein solches Scheinorganon, und in dieser Gestalt wurde die allgemeine Logik Dialektik, und diejenigen, welche diese Wissenschaft trieben, Dialektiker genannt.

2. Die Dialektik ist folglich eine Logik, welche lehrt Schein erregen (M. I, 97); dies lehrt der Gebrauch,

den die Dialektiker von der Logik machten, der nicht darin bestand, dass sie die Wahrheit erforschen wollten, sondern dass sie einen jeden Gegner zum Schweigen zu bringen suchten. Folglich kann man die Dialektik auch die Logik des Scheins nennen, auch wohl zum Unterschied von einer andern Dialektik, die gleich erläutert werden soll, die logische oder formale Dialektik. Diese sophistische Kunst wurde vorzüglich zur Zeit des Sokrates ausgeübt. Die Sophisten waren in den wichtigsten Angelegenheiten des Menschen unwissend. Sie wussten aber den geraden Menschenverstand durch schimmernde Blendwerke so zu verdrehen, dass man sie für Menschen hielt, die alles wüssten und im Besitze der Wahrheit wären. Dies bewirkten sie dadurch, dass sie die Methode der Gründlichkeit im Denken, welche die allgemeine Logik vorschreibt, nachahmten, und ihre Topik zur Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzten. Topik heisst nehmlich die Lehre von den Elementen zu den Principien und Beweisen, mit welchen man über etwas disputiren kann (s. Aristoteles, a. c. In dem Gebrauch und der Anwendung dieser Topik bestand vornehmlich die Kunst der Sophisten (C. 85. f.).

3. Die Stoiker erklärten die Dialektik als eine Wissenschaft, sich gehörig in Fragen und Antworten zu unterhalten, oder auch, als die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und zu keiner von diesen beiden Classen Gehörenden (Laert. VII, 42). Unter dem, was weder wahr noch falsch ist, verstanden sie Fragen, Wünsche, Gebete u. s. w., d. i. Sätze, welche nichts bestimmen (nicht assertorisch sind), und weder (bestimmt) bejahen noch verneinen, folglich weder wahr noch falsch genannt werden können, oder problematisch sind. Das ist die Erklärung des Pessidonius. Allein hier hatte die Dialektik schon eine bessere Gestalt angenommen. Kant nimmt dies Wort in der Bedeutung, die es hatte, als einer den Andern durch künstliche Fragen zu allerhand ungereimten Behauptungen hinzuleiten, und in Widersprüche zu verwickeln suchte (Sy-

ſtem der ſtoiſchen Philoſophie von D. Tiedemann I. Th. S. 32.).

4. Stäudlin hat über die Bedeutung des Worts Dialektik eine Unterſuchung angeſtellt (Geſchichte und Geiſt des Skepticism. I. B. 1. Periode S. 213. *). Ariſtoteles, ſagt er, macht den Zeno von Elea zum Urheber der Dialektik, zieht aber ſehr genau die Grenzen zwiſchen ihr und der Sophiſtik. Nach Ariſtoteles Beſtimmung iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich iſt. Die Dialektiker und Sophiſten haben eben dieſen Gegenſtand — nur iſt die Dialektik bloſs problematiſch und vorübend, die Philoſophie aber entſcheidend — die Sophiſtik eine bloſse Scheinweisheit. Das Fragen, das Suchen, das Entgegenſetzen iſt der Dialektik eigen, das Beweiſen der Philoſophie. Die Dialektik, nicht als praktiſche Kunſt, ſondern als Wiſſenſchaft betrachtet, iſt bei Ariſtoteles der Inbegriff aller Regeln, über jede Frage wahrſcheinlich und übereinſtimmend zu räſonniren und zu disputiren *). Noch in einer andern Stelle (*Topic. I.* 12.) ſagt Ariſtoteles: will man etwas philoſophiſch behandeln, ſo muſs es nach der Wahrheit geſchehen; will man es dialektiſch behandeln, ſo iſt Meinung der Zweck. Wir ſehen hieraus wenigſtens ſo viel, daſs das Reſultat der Dialektik nie die Wahrheit, ſondern nur ſubjective Vorſtellungen ſind; in der Sophiſtik ſind die letzteren allemal falſch, und werden doch als Wahrheit vorgeſtellt.

5. Die allgemeine Logik als Organon betrachtet iſt aber jederzeit Logik des

*) μεθοδος δὶ ἐνδοξων περι παντος του προκειμενου συλλογιστικη. Suidas T. I. p. 558.

Scheins, d. i. dialektifch. Denn die allgemeine Logik lehrt uns nichts über den Inhalt der Erkenntnifs. Wo will fie alfo die Kenntniffe hernehmen, uns über einen Gegenftand in Anfehung feiner Materie, und felbft feiner Form, zu belehren? Sie lehrt uns ja blofs über jeden Gegenftand richtig denken, nicht aber einen befondern Gegenftand erkennen, denn der Stoff der Erkenntnifs ift ihr gänzlich fremd. Sie lehrt uns blofs die formale Bedingung der Uebereinftimmung mit dem Verftande, d. h. wie ein Begriff, ein Urtheil, ein Schlufs u. f. w. feyn mufs, wenn er mit den Gefetzen, nach welchen der Verftand überhaupt denkt, alfo mit der Form des Denkens übereinftimmen foll. Die Gegenftände, worüber gedacht wird, können feyn, welche man will, fo mufs wenigftens nach den allgemeinen Gefetzen des Denkens überhaupt darüber gedacht werden, wenn unfer Denken darüber richtig feyn foll. Dann ftimmt das Gedachte mit dem Verftande in Anfehung feiner allgemeinen Denkgefetze überein; ob das Gedachte nun auch mit dem Gegenftande übereinftimme, kann die Logik nicht lehren, denn das betrifft die Frage nach dem Inhalt des Gedachten, und nicht blofs nach feiner Form. Gebraucht man aber dennoch die Logik als ein Werkzeug (Organon), um feine Kenntniffe der Gegenftände dadurch zu erweitern, fo ift alles, alles was man hervorbringen kann, nichts als leeres Gefchwätz und Schein; entweder blofs problematifche Verfuche, über eine Sache für und wider zu räfonniren, welches Ariftoteles insbefondere dialektifch nennt, oder gar, etwas ganz Falfches fophiftifch zu behaupten, oder als wahr durchzufetzen (C. 86).

6. Es giebt aber noch eine andere Dialektik, nehmlich die des reinen Verftandes, wenn man die reinen Verftandeserkenntniffe und Grundfätze, welche der Gegenftand der transfcendentalen Logik find, zu überfinnlichen Erkenntniffen gebrauchen wollte. Die transfcendentale Logik ift nehmlich die Wiffenfchaft der Regeln für das Denken *a priori*, wodurch,

wenn uns die Anſchauung den Stoff dazu giebt, wirklich Erkenntniſſe von Gegenſtänden entſtehen. Sie hat alſo die allgemeine Form der Gegenſtände zum Vorwurf ihrer Unterſuchungen, ſo wie die allgemeine Logik die allgemeine Form des Denkens. Sie enthält die formalen Principien des Erkennens, ſo wie die allgemeine Logik die formalen Principien des Denkens. Aber ob dieſe transſcendentale Logik gleich eine beſondere Materie der Erkenntniſs betrifft, nehmlich alles das, was aus dem Verſtande ſelbſt, bei dem Actus des Erkennens, entſpringt, und was alles Erkennen (nicht das Denken, welches bloſs logiſch, nicht transſcendental wäre) möglich macht; ſo kann ſie doch nichts ausrichten, wenn nicht etwas zu erkennen, durch die Sinne, gegeben iſt. Man kann von den formalen Principien des Verſtandes keinen materialen Gebrauch machen, d. h. ſie liefern uns wohl die allgemeine Form deſſen, was, durch Eindrücke auf die Sinne, ein Erfahrungsgegenſtand werden kann; aber ſie liefern nicht die Materie zu einem Gegenſtande. Abſtrahire ich alſo von aller Sinnlichkeit, und will die aus dem Verſtande entſpringenden allgemeinen Formen der Gegenſtände ſchon ſelbſt als Gegenſtände betrachten, oder, welches daſſelbe iſt, ſie gebrauchen, um damit Gegenſtände zu erkennen, zu denen uns keine Materie gegeben iſt, oder gegeben werden kann; ſo entſpringt ein dialektiſcher Schein. Dieſe Art des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe könnte man eine metaphyſiſche oder materiale Dialektik nennen.

7. Die transſcendentale Logik alſo, als vermeintes Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Verſtandesgebrauchs der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Begriffe und Grundſätze, würde eine ſolche materiale Dialektik ſeyn, ſ. Logik, transſcendentale. Wer ſich z. B. einbildet, er habe eine Erkenntniſs Gottes, wenn er ſich Gott als die Urſache der Welt denkt, iſt ein ſolcher Dialektiker. Denn um etwas durch den Begriff der Ur-

ſache zu erkennen, muſs ich etwas ſinnlich anſchauen, das ich für die Urſache erkenne. Dieſes Etwas muſs, als Urſache, immer und nothwendig vor etwas Anderm, ſeiner Wirkung, nach einer gewiſſen Regel, hergehen. So bin ich die Urſache der Buchſtaben, die ich ſchreibe, denn es iſt etwas da, das ich als Urſache anſchaue, nehmlich ich ſelbſt, als Menſch (*homo phaenomenon*), ich bin ferner vorher da, ehe die Buchſtaben waren, die durch mich entſtehen, und das muſs nach einer Regel gehen, nehmlich ich muſs ſie wirklich ſchreiben. Wo iſt aber das, was ich die Urſache der Welt nenne? Als Urſache muſs er vor der Welt, als ſeiner Wirkung, geweſen ſeyn. Nun iſt er aber gar nicht ſinnlich, folglich nicht in der Zeit; was heiſst alſo bei ihm vor der Welt ſeyn, da es nicht heiſsen kann in einer frühern Zeit ſeyn? und nach welcher Regel wirkte er die Welt? Wenn wir alſo Gott durch die Begriffe, Urſache der Welt, denken, ſo erkennen wir nichts, wir denken bloſs, die Welt hat eine Urſache, aber dieſe Urſache hat weiter keine Merkmale, als der Verſtandesbegriff Urſache ſelbſt, und dieſe Merkmale, z. B. vor der Wirkung hergehen u. ſ. w., verlieren ſogar bei Gott, als einem überſinnlichen Weſen, ihre Bedeutung. Ein ſolcher Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe nun, um dadurch das Ueberſinnliche zu erkennen, iſt dialektiſch.

8. Es iſt alſo eine Critik nöthig, welche dieſen material-dialektiſchen Schein aufdeckt, und dieſe nennt nun Kant die transſcendentale Dialektik. Jene materiale Dialektik nehmlich iſt dem menſchlichen Verſtande ſehr natürlich. Denn da derſelbe gar nichts anders erkennen, ja nicht einmal denken kann, als durch die reinen Verſtandesbegriffe, ſo will er immer auch alles durch ſie erkennen, folglich auch das Nichterkennbare oder Ueberſinnliche. Die transſcendentale Dialektik iſt nun die Wiſſenſchaft, welche jenen hyperphyſiſchen, d. i. die Erfahrungsgrenzen überſchreitenden, Gebrauch des Verſtandes in Anſehung der Kategorien, und der Vernunft in Anſehung der Ideen, prüft,

und den Schein in den grundlosen Anmaſsungen beider Vermögen aufdeckt. Dieſe transſcendentale Dialektik vernichtet die Anſprüche des Verſtandes und der Vernunft, in dem Reiche des Ueberſinnlichen Entdeckungen und Eroberungen zu machen, welches ſie bloſs durch jene transſcendentale Grundſätze, daſs alle Veränderung eine Urſache haben müſſe, u. ſ. w. zu erreichen denken; und belehrt ſie, daſs dasjenige, was ſie zu Erkenntniſſen im Felde des Ueberſinnlichen zu berechtigen ſchien, bloſs für das Feld der Erfahrung Gültigkeit hat, wodurch der reine Verſtand in den Stand geſetzt wird, ſich ſelbſt zu beurtheilen und vor allen ſophiſtiſchen Erkenntniſſen der überſinnlichen Welt zu verwahren (C. 88).

9. Die Dialektik hieſs in der Ueberſchrift auch Logik des Scheins. Das kann heiſsen, Schein zu erregen, dann iſt ſie entweder die formale oder materiale Dialektik, wovon die erſte ſogar den Schein, die letzte aber die Wahrheit zur Abſicht hat, beide aber Schein für Wahrheit geben. Es kann aber auch heiſsen, den Schein aufzudecken, und Wahrheit an die Stelle deſſelben zu ſetzen, dann iſt ſie die transſcendentale Dialektik. Es iſt alſo unter Dialektik nicht etwa eine Lehre der Wahrſcheinlichkeit zu verſtehen, denn dieſe iſt Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt. Folglich iſt Wahrſcheinlichkeit nichts Trügliches, und die Lehre davon gehört nicht zur Dialektik, ſondern zum analytiſchen Theil der (allgemeinen und transſcendentalen) Logik, d. i. dem, der die Elemente des Denkens und Erkennens vorträgt (C. 349), ſ. Wahrſcheinlichkeit.

10. Die transſcendentale Dialektik deckt alſo die natürliche und unvermeidliche Illuſion der menſchlichen Vernunft auf (M. I. 395.). Dieſer iſt nicht ein ſolcher, der durch die Dialektik eines Stümpers entſpringt, der ſich aus Mangel an Kenntniſſen ſelbſt in Trugſchlüſſe verwickelt; auch nicht ein ſolcher, den die Dialektik eines Sophiſten vorſetzlich erregt, um vernünftige Leute zu verwirren. Sondern dieſer Schein hängt der

menfchlichen Vernunft unhintertreiblich an, und befteht darin, dafs fie immer geneigt ift, die Erfcheinungen für Dinge an fich zu halten, die Erkenntniffe *a priori* für diefen Dingen anklebende Befchaffenheiten, und fo das Ueberfinnliche nach diefer vermeintlichen Erkenntnifs der Dinge an fich zu formen, wodurch fie fich in ewige Widerfprüche und Zweifel verwickelt. Die metaphyfifche oder materiale Dialektik kann daher noch beffer die natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft genannt werden, und fie ift es, die von der transfcendentalen Dialektik zwar in ihrer Blöfse dargeftellt, aber doch nie ganz vernichtet werden kann (C. 354.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarlehre II. Th. Einleitung III. S. 85. f. — IV, S. 88 — II. Abth. Einleit. I. S. 349 — 354.

Dicht,

denfum, *denfe*. Diefes Wort drückt einen relativen Begriff aus. Man kann eigentlich nie von einem blofs an fich betrachteten Körper fagen, er fei dicht; man nennt aber von zwei gegen einander gehaltenen Cörpern einen derfelben dichter, als den andern. Derjenige nehmlich heifst der dichtere (*denfius*), der in einem gewiffen beftimmten cörperlichen Raume oder Volumen (z. B. unter der Gröfse eines Cubikzolls) mehr Materie, als der andere, enthält; der, welcher in eben diefem Raume weniger Materie fafst, der dünnere, lockerere (*rarius*). Da z. B. ein Cubikzoll Waffer, fo wie es in der Natur gewöhnlich gefunden wird, mehr wiegt, mithin mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Luft, wie diefe gewöhnlich in der Natur gefunden wird, fo nennt man bei diefer Vergleichung das Waffer den dichtern, die Luft den dünnern Cörper. Ein Cörper, der in demfelben Raume doppelt fo viel Materie enthält, als ein anderer, heifst doppelt fo dicht als der letztere u. f. w., f. Dichtigkeit (Gehler phyfikal. Wörterb. Art. Dicht).

2. Inzwifchen wird der Ausdruck dicht auch abfolut (nicht relativ) gebraucht, nehmlich von folchen Cörpern, welche in Vergleichung mit allen oder den meiften übrigen bekannten, in ihrem gewöhnlichften Zuftande, fehr dicht find, welche dann dichte Cörper fchlechthin, oder an fich felbft (f. Abfolut, 1.) genannt werden. So heifsen Platina und Gold dichte Cörper, fchlechthin, weil ein Cubikzoll von diefen Subftanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuftande, mehr wiegt, mithin mehr Materie in fich fafst, als ein Cubikzoll von Queckfilber, Blei, Stein, Waffer und allen übrigen bekannten Subftanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuftande. In diefem Sinne verfteht man unter dicht gemeiniglich das, was man auch nicht hohl, nicht blaficht, nicht löchericht, compact nennt. In dem Raume, den ein folcher Cörper einnimmt, mufs alfo die Materie fehr zufammengedrängt feyn, ihre Theile müffen nahe an einander liegen, und wenig leere oder mit fremder Materie angefüllte Zwifchenräume zwifchen fich laffen (Gehler, a. a. O. N. 86.).

3. In diefer Bedeutung würde ein Cörper abfolut oder in aller Beziehung, uneingefchränkt, vollkommen dicht feyn, wenn die Theile feiner Materie einander vollkommen berührten, oder gar keine Zwifchenräume zwifchen fich übrig liefsen. Nach diefem Begriffe von Erfüllung des Raumes ftellt man die Vergleichungen in 1. an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in fich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer ift, vollkommen dicht heifst. Die Erfahrung lehrt, dafs es unter allen uns bekannten Cörpern keinen vollkommen dichten, in diefer Bedeutung, gebe; weil felbft das Gold und die Platina, als die dichteften Cörper, in diefem Sinne des Worts, die wir kennen, noch eine beträchtliche Summe von Zwifchenräumen enthalten, welche machen, dafs fie von fremdartigen Materien durchdrungen werden können, f. Zwifchenräume der Cörper (Gehler, a. a. O. N. 86).

4. Vollkommen dicht heifst alfo hiernach jede Materie, wenn fie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere

Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum (durch Zwischenräume unterbrochen) ist. Allein eine Materie kann in Rücksicht der leeren Zwischenräume vollkommen dicht, und dennoch sehr dünne, und in Vergleichung mit andern Materien weniger dicht seyn. Hier haben wir also eine neue Bedeutung des Wortes dicht. Man kann folglich das Wort dicht nehmen

a. in mathematischer Bedeutung, d. i. der, welche die Art der Anschauung der Materie angiebt. Dann bezeichnet es die geringe Menge und geringe Gröſse der Zwischenräume in einer Materie; und hier giebt es wenigstens die Idee von einer Materie, die gar keine Zwischenräume mehr hätte, welches absolut oder vollkommen dicht genannt wird.

b. in dynamischer Bedeutung, d. i. der, welche die Art des Daseyns der Materie oder den Grad der Empfindung angiebt. Dann bezeichnet es den Grad der Erfüllung des Raums. So erfüllt der Aether den ganzen luftleeren Raum unter der Glocke der Luftpumpe, und ist also vollkommen dicht in mathematischer Bedeutung, aber doch weit dünner, d. i. weit weniger dicht, oder erfüllet den Raum in einem weit kleinern Grade als vorher die Luft. In dieser Bedeutung kann man sich keine Materie vorstellen, die dichter oder dünner wäre als jede mögliche, folglich giebt es hier keine Idee von etwas absolut dichten oder dünnen (Gehler a. a. O. N. 86).

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 1. S. 86.

Dichtigkeit,

Dichte, *densitas*, *densité*. Man drückt durch dieses Wort den Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt aus (N. 86); so daſs man dem Cörper eine gröſsere Dichtigkeit zuschreibt, wenn er in einem Raume von eben demselben Inhalt (oder

unter demſelben Volumen) mehr (eine gröſsere Quantität der) Materie — eine geringere, wenn er in eben dem Raume weniger Materie enthält (N. 103). Man ſagt, die Dichtigkeit eines Cörpers ſei zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo groſs als die Dichtigkeit eines andern, wenn er in einem Raume von eben demſelben Inhalt zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo viel Materie enthält, als der andere (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Dichte).

2. Man ſieht hieraus, daſs das Wort Dichtigkeit einen relativen Begriff ausdrückt, d. h. daſs man nicht ſagen kann, wie groſs die Dichtigkeit eines Cörpers an und für ſich, oder abſolut genommen, ſei, ſondern nur, wie vielmal ſie gröſser oder geringer, als die Dichtigkeit eines andern Cörpers, ſei; daſs man nicht Dichtigkeiten einzelner Cörper, ſondern nur Verhältniſſe der Dichtigkeiten verſchiedener Cörper zu meſſen und zu beſtimmen vermögend ſei. Es giebt aber zwei Syſteme, dieſes Verhältniſs der Dichtigkeit der Cörper zu erklären:

a. das mechaniſche, in welchem das Wort Dichtigkeit in mathematiſcher Bedeutung genommen wird (ſ. Dicht, 4, a). Dieſes leitet die Dichtigkeit von der gröſsern oder geringern Anzahl der Zwiſchenräume in den Cörpern und der Gröſse derſelben her. Hätte ein Cörper folglich gar keine Zwiſchenräume, ſo hätte er eine abſolute Dichtigkeit. Ein Cörper lieſse ſich alſo nach dieſem Syſteme ſo lange zuſammendrücken, bis alle Zwiſchenräume verſchwunden und mit Materie erfüllt wären; dann wäre es jeder, auch einer unendlichen Kraft unmöglich, ihn noch ferner zuſammen zu drücken. Dieſe Eigenſchaft des Cörpers heiſst ſeine abſolute Undurchdringlichkeit. Allein dieſes Syſtem hebt eigentlich allen Unterſchied zwiſchen der Dichtigkeit deſſen, was im Raume wirklich materiell iſt, auf, und macht alle Materie an und für ſich, abſtrahirt von den Zwiſchenräumen, abſolut dicht. Denn man ſtelle ſich zwei verſchiedene Materien

vor, und denke dabei nicht an die Zwifchenräume, fondern blofs an das wirkliche Materielle, in welchem fich die Zwifchenräume befinden, fo find zwar diefe materiellen Theilchen durch Zwifchenräume von einander getrennt, hängen aber doch alle mit einander zufammen. Wenn wir uns nun diefes Ganze materieller Theile vorftellen, ohne auf die Zwifchenräume Rückficht zu nehmen, fo müffen fie, weil nun der Unterfchied ihrer Dichtigkeit, wenn er in den Zwifchenräumen gefetzt wird, wegfällt, alle gleich und abfolut dicht feyn. Man kann fich die Materie überhaupt bildlich, etwa wie eine poröfe, nach verfchiedenen Wendungen und Krümmungen fortlaufende Corallenftaude vorftellen. Ohngeachtet der Poren und Zwifchenräume zwifchen den Zweigen der Coralle hängen doch die materiellen Theile zufammen, und machen ein materielles Ganzes aus, das nun weiter keine Poren und Zwifchenräume mehr hat (abftrahirt jetzt von den Zwifchenräumen, die die Materie der Coralle, als Materie, haben foll). Hieraus folgt, dafs die Dichtigkeit der Materie eigentlich nicht eine Befchaffenheit deffen, was den Raum erfüllt, der Materie felbft wäre, auch nicht in dem Verhältniffe der eigentlichen Materie (abftrahirt von ihren Zwifchenräumen) zu der Gröfse des Raumes, den fie wirklich, und nicht blofs fcheinbar, einnimmt, beftände; fondern blofs in der Art, wie die übrigens abfolut dichte Materie, durch den Raum, den fie einzunehmen fcheint, vertheilt ift. Das andere Syftem ift

b. das dynamifche. Diefes nimmt an, dafs die wirkliche Materie, abftrahirt von den Zwifchenräumen, dichter oder dünner feyn könne. Die Materie erfüllt nehmlich den Raum nicht dadurch, dafs fie an und für fich, ohne leere Zwifchenräume, nicht kann zufammengedrückt werden, oder undurchdringlich ift; fondern durch eine zurückftofsende Kraft, die in manchen Materien gröfser, in manchen kleiner ift, d. h. ihren Grad hat. Die Erfüllung des Raums durch Materie ift alfo blofs die Wirkung zurückftofsender (repulfiver) Kräfte. Je ftärker nun die zurückftofsenden

Kräfte ſind, deſto mehr dehnt ſich die Materie aus, einen deſto gröſseren Raum nimmt ſie folglich ein, ohne daſs ſich darum ihre Quantität oder Menge vermehrt, oder auch Zwiſchenräume entſtehen dürfen. Je ſchwächer hingegen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte ſind, deſto mehr kann ſie entweder durch äuſsere auf ſie wirkende Kräfte, oder durch ihre eigene Anziehungskraft zuſammengedrückt werden, und daher, ohne alle Hülfe der Zwiſchenräume, in ſich ſelbſt dichter werden, ſo daſs wirklich mehr Materie den Raum erfüllt, als vorher (N. 103). Hätte alſo ein Cörper noch ſo viel oder noch ſo groſse Zwiſchenräume, ſo könnte dennoch das eigentliche Materielle deſſelben ſehr dicht ſeyn; und hätte er auch gar keine Zwiſchenräume, ſondern erfüllte der Cörper den Raum auch in allen Theilen, ſo könnte der Cörper darum doch unendlich dünne ſeyn. Ein Cörper läſst ſich nach dieſem Syſtem immer noch zuſammendrücken, wenn auch ſchon alle Zwiſchenräume verſchwunden ſind, ſo daſs kein Theil des Raums unerfüllt iſt. Denn der Cörper kann immer noch dichter werden, wozu es gar keiner leeren Zwiſchenräume bedarf. Die Theile der Materie rücken ſich nehmlich nicht einander näher, ſondern ſie wird in ſich immer dichter und dichter. Die Undurchdringlichkeit eines Cörpers in dieſem Syſtem iſt bloſs relativ, d. i. eine gröſsere Kraft würde ihn noch mehr zuſammendrücken können. In dieſem Syſtem giebt es zwei Ideen, welche die Vernunft als die Vollendung der Zuſammendrückung und der Ausdehnung vorſtellt, welche aber eben darum in der Natur nicht möglich ſind. Dieſe ſind, die Zuſammendrückung durch unendliche Kraft in einen unendlich kleinen Raum; und die Ausdehnung durch unendliche Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskraft in einen unendlichen Raum. Bei beiden Ideen verſchwindet alle Materie, denn bei der erſtern würde alle Materie in einem Puncte des Raumes ſo zuſammen, und bei der zweiten in dem unendlichen Raume ſo ausgedehnt ſeyn, daſs im erſtern Falle die unendlich dichte, im zweiten Falle die unendlich dünne Materie für die Wahrnehmung gänzlich verſchwunden

wäre. Folglich giebt es in diesem System kein eigentliches Maximum (Gröfstes) oder Minimum (Kleinstes) der Dichtigkeit. Es läfst sich keine Dichtigkeit denken, die nicht noch gröfser seyn könnte, bis zur Idee der unendlichen Dichtigkeit, welche die Zusammendrückung einer endlichen Quantität Materie in einen unendlich kleinen Raum durch eine unendliche Kraft wäre. Da nun die Quantität der Materie immer zunehmen kann, so bleibt immer noch eine unendliche Kluft zwischen der gröfsten endlichen und unendlichen Zusammendrückung. Wir sehen hieraus, diese unendliche Zusammendrückung ist nur ein regulativer Vernunftbegriff der Vollendung der Erfahrungsreihe aller Grade der Dichtigkeit, deren Object eben darum nirgends in der Erfahrung zu finden seyn kann. Folglich giebt es keine gröfste Dichtigkeit. Eben so wenig kann es eine kleinste Dichtigkeit geben. Die Idee derselben ist die Erfüllung des unendlichen Raums durch Materie, deren Quantität immer weniger seyn kann, und die doch in allen Puncten des unendlichen Raums gegenwärtig wäre, und gar keine Zwischenräume hätte. In diesem Systeme kann man aber eigentlich nur specifisch gleichartige Materien in Ansehung ihrer Dichtigkeit mit einander vergleichen. Die Luft z. B. kann dichter oder dünner seyn, nicht dadurch, dafs ihre Theile durch weniger oder mehr, gröfsere oder kleinere Zwischenräume getrennt sind; denn was sollte in diesen Zwischenräumen seyn? wollte man antworten, Aether; so frage ich weiter: was ist in den Zwischenräumen des Aethers? So wird man endlich bei dem mechanischen Systeme in die traurige Nothwendigkeit versetzt, sich mit unendlich kleinen leeren Räumen, d. i. mit kleinen Nichtschen aus der Verlegenheit zu helfen, oder zuzugeben, dafs es eine Materie gebe, welche absolut dicht, (ohne alle Zwischenräume) und doch dünner ist (dem Grade der Erfüllung des Raumes nach) als alle übrige Materien. Die Luft kann also in geringerm oder gröfserm Grade den Raum erfüllen, d. h. es kann, ohne alle Rücksicht auf Zwischenräume, einmal mehr, das anderemal weniger Luft in einem Raume von bestimmten Inhalt seyn. Man könnte

nun alle Materien blofs durch diefe ihre verfchiedene Dichtigkeit (nicht durch die Summe aller der Räume, worin wirklich Materielles ift, nach Abzug aller Zwifchenräume), alfo durch den Grad, mit welchem fie den Raum erfüllen, mit einander vergleichen, wenn fie wirklich fich alle blofs durch ihre Dichtigkeit von einander unterfchieden, fo dafs, wenn man z. B. Luft wirklich fo dicht als Gold machen könnte, auch wirklich Gold daraus würde. Allein es fcheint nicht eben zur Natur aller Materie erforderlich zu feyn, dafs fie blofs durch den Grad der Dichtigkeit verfchieden fei. Daher kann nun auch zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung ihrer Dichtigkeit ftatt finden. Denn der Zuftand, worin wir gemeiniglich in der Natur fpecififch verfchiedenartige Materien finden, ift blofs relativ, und Niemand kann behaupten, dafs es an fich unmöglich fei, die Luft fo dicht zu machen als Gold. Auch ift die Luft felbft bald dichter bald dünner. Diefe Vergleichung fpecififch verfchiedener Materien in Anfehung ihrer Dichtigkeit ift freilich im Gebrauche. Es läfst fich finden, fagt man, dafs die Dichtigkeit des Queckfilbers 14mal gröfser fei, als die Dichtigkeit des Waffers, weil ein Cubikzoll Queckfilber 14mal mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Waffer. Und fo verfteht man es, wenn man fagt, das Verhältnifs der Dichtigkeiten des Queckfilbers und Waffers ift = 14 : 1, d. i. wie das Verhältnifs der Zahlen 14 : 1. Allein fo ift es nur in dem gewöhnlichen Zuftande. Denn vielleicht ift einige hundert Meilen tiefer in der Erde das Queckfilber viel dichter, und dennoch Queckfilber, und das Waffer um den Mittelpunct der Erde herum wiederum dichter als Queckfilber, und dennoch flüfsiges Waffer. Gefetzt ferner, das Waffer habe fo viele und fo grofse Zwifchenräume, dafs die Gröfse des vom Waffer leeren Raums im Waffer zu der Gröfse deffelben im Queckfilber fich auch verhalte, wie 14 : 1, fo wäre das Waffer im Grunde fo dichte als Queckfilber. Man fieht hieraus, dafs zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung der Dichtigkeit füglich ftatt findet (Gehler a. a. O. N. 86).

Man ſehe übrigens den Artikel Atomiſtik, 6.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 1. S. 86 — 4. S. 103.

Dichten,

ſ. Poeſie.

Dichtkunſt,

ſ. Poeſie.

Dictum de omni et nullo,

ſ. Figur.

Ding,

Etwas, Ὄν, τι, *res*, *quid*, *ens*, *être choſe*. Derjenige Gegenſtand, welcher Realität hat (C. 602). Ein Gegenſtand oder Object iſt dasjenige, was ich mir denke, oder was ich erkennen will. Wenn ich nehmlich einen Gedanken habe, ſo muſs ich mir durch ihn einen Inhalt denken, es muſs der Gedanke wovon ſeyn, und das, wovon ein Gedanke der Gedanke iſt, oder was wir uns durch den Gedanken denken, heiſst der Gegenſtand. Wenn unſere Sinne Eindrücke zu Vorſtellungen erhalten, ſo iſt das erſte, was der Verſtand denkt, wenn er zu denken und zu erkennen anfängt, daſs er ſich dasjenige, was die Sinne anſchauen, als Gegenſtand denkt. Da folglich der Verſtand ohne dieſen Begriff weder denken, d. h. ſich durch Begriffe vorſtellen, noch erkennen, d. h. dieſe Begriffe als ſolche, die an einem Gegenſtande zu finden ſind, vorſtellen kann; ſo liegt der Begriff des Gegenſtandes allem Denken und Erkennen zum Grunde. Wenn der Verſtand denkt, ſo denkt er Etwas, d. h. ſein Gedanke muſs einen logiſchen Inhalt haben, welches man auch den Gegenſtand, im logiſchen Sinne, oder das logiſche Ding, das logiſche Etwas nennen kann. Allein wenn der

Verſtand denkt, ſo kann das, was er denkt, einen Gegenſtand im metaphyſiſchen Sinne haben, oder der logiſche Inhalt des Gedankens kann auch noch auſser dem Gedanken ſeyn, ſo daſs der Gedanke nicht bloſs einen Inhalt hat, ſondern auch dem Gedanken noch etwas geſetzt wird, das durch dieſen Inhalt im Gedanken gedacht wird. Dieſer Gegenſtand kann nun entweder ein Ding, Etwas, oder Nichts ſeyn, und nur den Schein eines Etwas, eines Dinges haben. Die Realität iſt es, woran wir dieſes unterſcheiden. Die Realität iſt nehmlich das, wodurch der Inhalt des Gegenſtandes beſtimmt wird; dieſer darf nun nicht ein bloſses Product des Gedankens, ſondern muſs dem Gedanken gegeben ſeyn, ſonſt wäre nichts auſser dem Gedanken, was durch ihn gedacht würde. Wir haben nun nichts weiter, wodurch dem Gedanken ein Inhalt gegeben werden kann, als die Sinnlichkeit und Empfindung; folglich hat für unſer Denken und Erkennen nur dasjenige Realität, dem ein Inhalt durch die Empfindung, vermittelſt der Eindrücke auf die Sinnlichkeit, gegeben iſt. Kant ſagt (C. 602); durch die Realität (Sachheit) allein, und ſo weit ſie reichet, ſind Gegenſtände Etwas oder Dinge. Dieſe Realität aber iſt die transſcendentale Bejahung, d. i. ein Etwas (im logiſchen Sinn), deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn (im metaphyſiſchen Sinn) ausdrückt. Das heiſst, wenn ich mir etwas denke, was nicht bloſs Gedanke, ſondern auch auſser dem Gedanken befindlich ſeyn ſoll, ſo iſt das nicht eine logiſche Bejahung, ich lege nicht bloſs dem von mir gedachten Subject ein Prädicat bei, ſondern es iſt eine transſcendentale Bejahung, ich gehe aus einem Gedanken hinaus, und ſetze das, was ich bejahe, in einen wirklichen (nicht bloſs gedachten) Gegenſtand. Die logiſche Bejahung iſt ein bloſses Seyn im Verſtande, im Denken; die transſcendentale Bejahung iſt ein Seyn auſser dem Verſtande, z. B. in der Erfahrung. Hat alſo das, was ich erkennen will, einen durch Realität beſtimmten Inhalt, d. i. einen ſolchen, der durch Empfindung gegeben iſt, ſo iſt es Etwas oder ein Ding.

2. Es hat wirklich Schwierigkeiten, ſich die Begriffe vom Gegenſtande und Dinge richtig zu denken, und ſie zu unterſcheiden. Wenn der Gegenſtand real iſt, ſo iſt er Etwas oder ein Ding; er iſt aber real, wenn er uns afficirt; aber er kann auch real ſeyn, wenn er uns nicht afficirt, dann muſs er uns aber doch, unter gewiſſen Bedingungen, afficiren können. Schon die Stoiker warfen die Frage auf, welches der Dinge oberſtes Geſchlecht ſei? Sie antworteten, das Etwas (*quid*), weil darunter auch das begriffen ſeyn muſs, was bloſs in Gedanken begriffen iſt, Centauren, Giganten und Pegaſuſſe. Seneca iſt nicht abgeneigt, hier ſeine Führer zu verlaſſen, und lieber das Ding (*ens*) obenan zu ſtellen (Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſoph. 2. B. S. 434). Auch in neuern Zeiten hat man das Ding dem Undinge entgegengeſetzt, und von der Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche die Metaphyſik, oder vielmehr den Theil derſelben, der bisher Ontologie hieſs, und die Transſcendentalphiloſophie heiſsen ſollte, d. i. die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände überhaupt, angefangen. Allein alle Eintheilung muſs einen Begriff haben, welcher eingetheilt wird, und dieſer iſt eben hier der Begriff eines Gegenſtandes, welchen die Stoiker Etwas (*quid*) nannten. Jeder Gegenſtand iſt nun entweder Etwas (ein Ding) oder Nichts (kein Ding). Beides unterſcheidet ſich durch den Charakter der Realität. Der reale Gegenſtand oder das Ding, das nicht bloſser Gedanke iſt, iſt nichts anders als der Begriff von der Einheit, zu welcher der durch die Empfindung gegebene Stoff des Denkens vom Verſtande verknüpft wird. Da es nun ſolcher Einheiten, unter dem Namen der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, vier giebt; ſo kann auch jeder Gegenſtand auf vierfache Art Etwas oder Nichts ſeyn.

3. Kant hat eine Tafel von der mannichfaltigen Unterſcheidung des Begriffs von Nichts (C. 348). Es giebt aber auch viererlei Arten, wie ein Gegenſtand Realität haben oder Etwas, ein Ding ſeyn kann, nach den vier reinen Gedankenbeſtimmungen, die eben den durch die

Empfindung gegebenen Stoff zu einem Etwas oder Dinge machen (C. 149). Ich habe beides, die Eintheilung des Begriffs von Etwas und von Nichts, in einer Tafel aufgestellt (M. I, 390), welche ich für diejenigen, die die Marginalien nicht besitzen, hierhersetzen und erläutern will.

Ein Gegenstand ist

Dem Inhalt nach — Dem Daseyn nach

I.

In Beziehung auf die Sinnlichkeit

1. Der Quantität nach	3. Der Relation nach
α.	α.
Gegenstand mit Form —	Form mit Gegenstand
Die Erscheinung	Die empirische Anschauung
ens phaenomenon	*ens substantiale*
Etwas	Etwas
\|	\|
β.	β.
Gegenstand ohne Form —	Form ohne Gegenstand
Das Gedankending	Die reine Anschauung
ens rationis	*ens imaginarium*
Nichts	Nichts

II.

In Beziehung auf den Verstand

2. Der Qualität nach	4. Der Modalität nach
α.	α.
Begriff mit Gegenstand —	Gegenstand mit Begriff
Das Reelle	Das Ding
ens reale	*ens possibile*
Etwas	Etwas
\|	\|
β.	β.
Begriff ohne Gegenstand —	Gegenstand ohne Begriff
Die Verneinung	Das Unding
nihil privativum	*nihil negativum*
Nichts	Nichts

4. Ein Gegenſtand iſt

1. der Quantität nach

α. Etwas, wenn er eine wirkliche Gröſse (ein Quantum) iſt. Dies iſt für uns nicht anders möglich, als wenn es ſich im Raum oder in der Zeit befindet, und folglich ausgedehnt iſt. Dann iſt es aber Erſcheinung oder ein unbeſtimmter Gegenſtand, deſſen Stoff durch Afficirung der Sinnlichkeit vermittelſt der Empfindung gegeben iſt, und dem folglich eine Anſchauung correſpondirt. Dieſes Etwas kann aber als ein Ganzes (Totalität oder Alles), als eine Menge vieler Theile (Vielheit); und als eine Einheit (Etwas, deren es mehrere giebt) gedacht werden. Oder er iſt

β. Nichts, wenn es durch den Begriff, der alles aufhebt, Keines, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Anſchauung, wenigſtens keine ſolche, die angegeben werden kann. Folglich hat der Begriff zwar einen logiſchen Inhalt, es iſt ein Gedankending (*ens rationis*), aber es hat auſser dem Gedanken nichts, worauf ſich der Gedanke davon beziehen könnte. Folglich hat dieſer Begriff keinen Gegenſtand, der durch den Begriff gedacht würde. Es iſt nichts durch die Empfindung gegeben, folglich auch keine ausgedehnte Gröſse vorhanden, und man kann weder die Begriffe von Allem, noch Vielem, noch Einem darauf anwenden. Was aber die Gröſse für den gegebenen Stoff der empiriſchen Anſchauung möglich macht, iſt die reine Form der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Folglich iſt das Etwas, das eine Gröſse hat, ein Gegenſtand, der eine Form hat, d. i. ſich in Raum und Zeit befindet, oder eine Erſcheinung. Dahingegen hat der Begriff von Keinem zwar einen Gegenſtand, dem aber das Prädicat der Gröſse auf keine Weiſe zukömmt. Da nun ſo etwas weder im Raum, noch in der Zeit ſeyn kann, ſo bleibt bloſs noch übrig, daſs wir es uns bloſs in Gedanken vorſtellen. Daher heiſst es nun ein Gedankending (*ens rationis*), und der Gegenſtand

deſſelben hat keine Form, folglich kann er nicht erſcheinen. Ein ſolches Gedankending iſt z. B. das Noumen oder Ding an ſich, d. i. der bloſse Begriff von einem Dinge, das nicht Erſcheinung, ſondern das iſt, was erſcheint, dergleichen z. B. der Raum ſeyn müſste, wenn er nicht Erzeugniſs unſrer Sinnlichkeit wäre (C. 42. 44.) ſ. An ſich, Noumen. So denkt man ſich gewiſſe Grundkräfte, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beiſpiel aus der Erfahrung: z. B. einen Verſtand, der vermögend ſei, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen; oder eine Zurückſtoſsungskraft ohne alle Berührung. Solche Kräfte kann man nicht unter die Möglichkeiten zählen (M. I, 386. C. 347, 1.).

2. Der Qualität nach, iſt ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er das iſt, deſſen Begriff ſchon ein Seyn in der Zeit (Realität) iſt. Ein Gegenſtand durch den Begriff der Realität erkannt iſt das ſelbſt, was jeden Gegenſtand zu einem Etwas, zu einem Dinge, das nicht bloſser Gedanke iſt, macht. Was Realität iſt, muſs real oder durch Empfindung gegeben ſeyn. Realität iſt alſo Etwas, oder ein Begriff, der einen Gegenſtand hat, nehmlich den Begriff vom Reellen (*ens reale*), welches das Seyn oder die Poſition (transſcendentale Bejahung) eines Gegenſtandes iſt. — Oder er iſt

β. Nichts, wenn er durch den Begriff, der die Realität aufhebt, Nichts, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Empfindung, weil er der Begriff von der Aufhebung der Empfindung, wie der von Keinem der Begriff von der Aufhebung der Anſchauung iſt. Folglich iſt in dem Begriff gar keine Bejahung, es iſt die transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*), die Aufhebung des Seyns oder der Poſition eines Gegenſtandes. Folglich wird durch dieſen Begriff bloſs der Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes gedacht, oder daſs derſelbe nicht iſt (C. 602. f.). Dieſer Begriff der Negation iſt alſo Nichts, und hat keinen Gegenſtand auſser dem Gedanken, oder auch der Gegenſtand entſtehet bloſs durch die Aufhebung eines Etwas, iſt alſo nicht bloſs

erdichtet, sondern ein in der Beschaffenheit des Verstandes sowohl als der Sinnlichkeit gegründeter Begriff vom Mangel an Empfindung. Dieser Mangel der Empfindung ist also gleichsam der, obwohl leere, Stoff zum Gegenstand. Und in so fern kann man auch sagen, daſs der Gegenstand, der durch die Negation gedacht wird, der leere Gegenstand eines Begriffs (*nihil privativum*) sei. Ein solcher leerer Gegenstand ist z. B. der Schatten, eigentlich der Mangel der Erleuchtung; die Kälte, eigentlich der Mangel der Wärme (M. I, 387. C. 347, 2.).

3. Der Relation nach ist ein Gegenstand

α. Etwas, wenn er etwas Beharrliches (Substanz) hat. Ein Gegenstand durch den Begriff der Substanz erkannt, muſs Realität haben; denn eben das Reale ist es, was da beharret oder fortdauert. Das Unwandelbare, an dem der Wechsel (der Accidenzen) vorgehet, wodurch es verändert wird, es mag nun diese Veränderung (als Wirkung) leiden, oder an einer andern Substanz (als Ursache) hervorbringen, oder beide Substanzen mögen mit einander in Wechselwirkung stehen, muſs real, folglich Etwas seyn. Substanz ist also Etwas, das was der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt, die Bestimmung der Zeit möglich macht, und zugleich dem Raum einen Inhalt, Erfüllung, giebt. Folglich ist das Etwas, das Substanz ist, die empirische Darstellung der Form der Zeit und des Raums durch einen realen Gegenstand, d. i. eine empirische Anschauung oder das substantielle Ding (*ens substantiale*). Der Begriff der Gröſse macht das Reale zu einer wirklichen Erscheinung oder einem sinnlichen Gegenstande in Raum und Zeit; der Begriff der Substanz hingegen macht, daſs die Anschauung desselben für empirisch erkannt wird. Durch beide Begriffe wird der Gegenstand hauptsächlich auf die Sinnlichkeit bezogen, und zwar durch den ersten die Materie des Gegenstandes in Ansehung ihrer sinnlichen Form bestimmt, und durch den andern die Bestimmung der Form selbst durch die Gegenstände möglich gemacht; der erste betrifft den Inhalt des

Gegenſtandes, der zweite, wie er vorhanden iſt. Oder er iſt

β. Nichts, die Aufhebung des Beharrlichen oder der Subſtanz. Hierdurch wird der reale Gegenſtand aufgehoben, aber es bleibt dann noch der formale Gegenſtand übrig, nehmlich die Formen der Zeit und des Raums, welche durch die Subſtanz ihre Beſtimmung erhalten. Wenn das Empiriſche aus der Anſchauung wegfällt, ſo bleibt noch die reine Anſchauung, Zeit und Raum, übrig. Dieſe ſind aber nichts Reelles, ſondern nur die ſinnlichen Formen des Reellen. Sie ſind bloſs Gegenſtände als formale Bedingungen der Erſcheinungen und alles deſſen, was nach den Geſetzen der Erfahrung empiriſch angeſchaut wird. Raum und Zeit ſind Etwas als Formen der Anſchauungen, aber nicht Etwas als Gegenſtände der Anſchauung. Die reinen Anſchauungen ſind bloſs Dinge in der Einbildung, Formen oder leere Anſchauungen ohne Gegenſtand, (*ens imaginarium*), folglich Nichts (M. I, 389. C. 348, 3.).

4. Der Modalität nach iſt endlich ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er in einer beſtimmten Zeit vorhanden iſt, oder Daſeyn, Wirklichkeit hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff des Daſeyns erkannt, muſs Realität haben; denn was zu einer beſtimmten Zeit iſt, das befindet ſich überhaupt in der Zeit und iſt ein Reelles. Das Vorhandene oder Wirkliche iſt alſo Etwas. Aber auch was da ſeyn kann, und da ſeyn muſs, iſt Etwas, denn das erſte iſt die Beſtimmung eines Gegenſtandes zu irgend einer Zeit, ohne die Zeit des Daſeyns zu beſtimmen, das zweite iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Dies iſt es, was Wolf, Baumgarten und Andere allein ein Ding nannten. So ſagt Wolf (Vernünftige Gedanken von Gott u. ſ. w. Halle, 1747. 8. §. 16): „alles, was ſeyn kann, es mag wirklich ſeyn oder nicht, nennen wir ein Ding.“ Sie erſtreckten aber den Begriff des Möglichen (*ens poſſibile*) auf alles dasjenige, was ſich ohne Widerſpruch denken läſst, welches bloſs das

logisch Mögliche oder das logische Ding, das Denkbare ist, von welchem das reale Mögliche nur einen Theil, die Gedankendinge, Verneinungen und Begriffe der reinen Anschauungen aber auch einen Theil ausmachen. Von dem logisch Möglichen muss ich erst wissen, ob es real möglich ist, oder Etwas ist, weil ihm das Merkmal des Etwas, oder die transscendentale Bejahung, die Position eines Realinhalts noch fehlt. Das Mögliche ist also ein Gegenstand, dem ein Begriff entspricht, oder von dem man sich einen Begriff machen kann, dahingegen das Reelle ein Gegenstand ist, der einem Begriff seinen Inhalt giebt, oder den Gegenstand eines Begriffs möglich macht. Beides muss zusammen seyn, damit es ein Realmögliches werde, oder dieses ist Etwas oder ein Ding, welches auch diesen Namen vorzüglich verdient, welches auch die engere Bedeutung des Worts Ding (*ens possibile*) ist. — Oder er ist.

β. Nichts, die transscendentale Aufhebung oder Verneinung aller Modalität, d. i. die Vorstellung von der absoluten Unmöglichkeit. Das ist aber der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht. Dieser kann nehmlich nicht einmal gedacht werden, und folglich noch weniger real möglich seyn, oder sich zu irgend einer Zeit unter den Erscheinungen befinden. Dieser Gegenstand ist folglich Nichts, weil selbst der Begriff nichts ist. Ein solches Nichts der Modalität, oder Unding im engern Sinne des Wortes (*nihil negativum*), ist eine geradlinigte Figur von zwei Seiten. Denn eine Figur ist ein durch Linien eingeschlossener Raum, zwei gerade Linien schliessen aber keinen Raum ein, sondern fallen auf einander. Folglich hebt das Prädicat von zwei Seiten ein Merkmal im Subject Figur, nehmlich eingeschlossenen Raum, wieder auf, und der Begriff widerspricht sich selbst; der Gegenstand dessen ist folglich eben so wohl ein transscendentales Unding, als der Begriff ein logisches Unding ist, und verdient daher im vorzüglichen Sinn ein Unding genannt zu werden. Dergleichen Undinge sind auch Raum und Zeit als Dinge an sich (C. 43. 51.) Ein solches Unding ist folglich ein Ge-

genſtand, von dem nicht einmal ein Begriff möglich iſt. Der Begriff davon iſt von allen Merkmalen ſo leer als der transſcendentale Gegenſtand ſelbſt, und ergiebt ſich nur durch die Entgegenſetzung gegen das transſcendentale Mögliche. Was überhaupt unmöglich iſt, muſs in ſich ſelbſt widerſprechend ſeyn. Uebrigens wird der Gegenſtand durch die beiden Begriffe des Möglichen und Reellen hauptſächlich auf den Verſtand bezogen, und zwar durch den Begriff des Reellen, der Inhalt, und durch den Begriff des Möglichen, das Daſeyn des Gegenſtandes vermittelſt des Verſtandes vorgeſtellt. Die Begriffe der Quantität und Relation denken den Gegenſtand hauptſächlich in Beziehung auf die Anſchauung, die Begriffe der Qualität und Modalität aber in Beziehung auf den Begriff. Dahingegen die Begriffe der Quantität und Qualität ihn dem Inhalt nach, die Begriffe der Relation und Modalität aber dem Daſeyn nach vorſtellen.

5. Die Dunkelheit, die etwa noch in dieſer Erläuterung liegen möchte, rührt von der Sache ſelbſt her, die eine der abſtracteſten ontologiſchen Unterſuchungen iſt (Pr. 122.) Die Tafel enthält eigentlich die aus dem reinen Verſtande entſpringenden Bedingungen, unter welchen ein Gegenſtand Etwas oder Nichts iſt. Man könnte ſie auch kürzlich ſo einander gegenüber ſtellen und benennen (C. 348.):

Dinge.		Undinge.
1. die reale Gröſse	—	das Gedankending, oder der leere Begriff ohne Gegenſtand;
2. das Reale	—	die Verneinung, oder der leere Gegenſtand eines Begriffs;
3. die reale Subſtanz	—	die reine Anſchauung, oder die leere Anſchauung ohne Gegenſtand;
4. das reale Mögliche	—	das Unding, oder der leere Gegenſtand ohne Begriff.

Hiernach zerfällt die Analytik des reinen Verſtandes, oder das, was man ſonſt Ontologie nannte, d. i. die Wiſſenſchaft von der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Erkenntniſs des realen Gegenſtandes oder des Dinges, als ſolchen, in vier Haupttheile, unter welchen, wie bei allen Unterſuchungen, die nach dem Begriff der Qualität oben an ſtehen muſs, weil er die Bedingung des Etwas, oder das Criterium betrifft, das den Gegenſtand zum Dinge macht. Man könnte dieſe vier Theile nennen:

1. die Poiologie oder Lehre von der Beſchaffenheit;

2. die Poſologie oder Lehre von der Gröſse;

3. die Uſialogie oder Lehre von der Subſtanz;

4. die Tropologie oder Lehre von der Modalität.

Jeder dieſer vier Theile hat eine der vier Arten (eigentlich transſcendentalen Prädicate) des Dinges, oder realen Gegenſtandes, zum Thema.

6. Die Critik der praktiſchen Vernunft poſtulirt aber doch ſolche Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern jenſeit der Grenze aller Erfahrung liegen? Dieſe Gegenſtände ſind in theoretiſcher Beziehung d. i. als Gegenſtände der Erkenntniſs allerdings ihrem Inhalt nach bloſse Gedankendinge und Verneinungen, ihrem Daſeyn nach aber können ſie in gar keine Verknüpfung weder mit den Sinnenweſen noch mit unſerm Erkenntniſsvermögen geſetzt werden, weil ſie weder angeſchauet noch auf Begriffe gebracht werden können. Allein in praktiſcher Beziehung, d. i. als Gegenſtände, die bei dem moraliſchen Willen als nothwendig vorausgeſetzt werden müſſen, können dieſe Gegenſtände doch gedacht (obwohl nicht erkannt werden). Denn wenn jenen vier Arten des Dinges die transſcendentale Realität geſichert iſt, oder

dafs sie einen, ausser dem blofsen Gedanken, gegebenen Inhalt haben, so sind sie Etwas. Nun bekommen die Begriffe von jenen übersinnlichen Dingen freilich keinen Inhalt, wie die Begriffe von den sinnlichen, durch die Empfindung; allein dieser Inhalt wird ihnen dadurch ersetzt, dafs die Moralität unmöglich ein Gegenstand des Wollens eines vernünftig - sinnlichen Wesens seyn könnte, ohne jene übersinnlichen Dinge als real voraus-zusetzen. Folglich können durch jene vier Formen realer Dinge (die reinen Verstandesbegriffe) auch über-sinnliche Wesen als real gedacht, obwohl, wie sie Etwas sind, nicht erkannt werden, weil das Reale der-selben nicht gegeben ist (P. 94. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 34. — S. 42. ff. — II. Abschn. S. 51. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 149 — II. Buch. S. 347. f. — III. Hauptst. II. Abschn. S. 602. f.

Dess. Prolegom. § 39. S. 122.

Dess. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 94. f.

Disciplin,

Zucht, *disciplina, discipline*. Wenn man einen beständigen Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, einschränkt und endlich vertilgt, und dadurch die Befolgung jener Regeln, von denen abzuweichen, ein Hang vorhanden war, bewirkt, so nennt man den Zwang, wodurch dieses bewirkt wird, eine Disciplin. Ein gewisser Soldat führte z. B., ehe er in den Soldatenstand trat, ein lüderliches Leben, so dafs er alle seine Neigungen zügellos befriedigte. Im Soldatenstande sind ihm nun gewisse Regeln vorgeschrieben, nach welchen er seine Geschäfte, als Soldat, vollbringen muss, wozu ein regelmäfsiges Verhalten durchaus nothwendig ist. Zu diesem Verhalten wird er durch Zwang angehalten, welcher die Disciplin heifst. Er darf sich nicht betrinken, nicht schmutzig in seiner Kleidung seyn u. s. w. Denn wenn er, seinem Hange nach, von der Befol-

gung diefer Regeln abweichen follte, fo würde er hart beftraft werden. Die Befolgung diefer Regeln wird ihm daher wenigftens dann, wenn er fie befolgen foll, gleichfam zur andern Natur, und das ift die Wirkung der Difciplin (C. 737.).

2. Difciplin heifst alfo der Zwang, wodurch der beftändige Hang, von gewiffen Regeln abzuweichen, eingefchränkt und endlich vertilgt wird. Dasjenige hingegen, was eine Fertigkeit verfchafft, gewiffe Regeln zu befolgen, heifst die Cultur. Die Difciplin hebt die Befolgung gewiffer Regeln, die nichts taugen, auf; die Cultur verhilft hingegen zur Befolgung gewiffer tauglichen Regeln. Die Bildung eines Talents wird alfo durch Difciplin und Cultur befördert. Ift ein Hang diefer Bildung hinderlich, fo wird diefer durch die Difciplin eingefchränkt und weggefchafft; die Cultur hingegen ift das Anhalten zur Befolgung der wirklichen Regeln, durch die das Talent geübt und gebildet wird. Dies drückt Kant fo aus: die Difciplin leiftet einen negativen, die Cultur (Uebung des Talents) und Doctrin (Unterweifung des Talents) einen pofitiven Beitrag zur Bildung des Talents (C. 737. f.).

3. Dafs das Temperament, imgleichen dafs Talente, z. B. Einbildungskraft, Witz u. f. w. in mancher Abficht einer Difciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Temperament und Talente erlauben fich nehmlich gern eine freie und uneingefchränkte Bewegung. Aber auch die Vernunft bedarf einer Difciplin; daran hat man bis auf Kant nicht gedacht, und es klingt auch allerdings fonderbar genug. Dennoch ift die ganze Critik der reinen Vernunft in allen ihren Zweigen, fowohl in Rückficht des Theoretifchen, als des Praktifchen und des Schönen nichts anders als eine folche Difciplin der Vernunft in Anfehung des Inhalts der Erkenntnifs aus reiner Vernunft, f. Critik der reinen Vernunft (C. 738. 740.).

4. Kant nennt aber die transfcendentale Critik der Vernunft in Anfehung ihrer Methode der Erkenntnifs

aus reiner Vernunft inbesondere die **Disciplin** derselben (M. I. 858.). Die Vernunft muss nehmlich immer davon abgehalten werden, von folgenden Regeln abzuweichen:

a. Die reine Vernunft muss nie dogmatisch verfahren, es sei nun nach mathematischer Methode, oder nach einer eigenthümlich seyn sollenden Manier; denn sie verbirgt dadurch nur die Irrthümer und täuscht die Philosophie (C. 765.).

b. Die reine Vernunft muss zwar skeptisch verfahren, aber sich nie dem Skepticismus ergeben (C. 786.).

c. Die reine Vernunft muss sich keine Hypothesen erlauben (C. 801.). Was reine Vernunft behauptet, muss nothwendig seyn, oder es ist gar nichts; es ist nehmlich alsdann zufällig, und doch nicht durch Erfahrung gegeben. Demnach enthält sie gar keine Meinungen, sondern nur nothwendige und allgemeine Wahrheiten. Mit der reinen Vernunft **meinen** würde ein blosses Gedankenspiel seyn (C. 809. 803.).

d. Die reine Vernunft muss in Ansehung ihrer Beweise

α. sich in Ansehung der ihnen zum Grunde gelegten Grundsätze rechtfertigen (C. 814.) s. **Beweis**, S. 683;

β. ihre Sätze nur aus dem Begriff beweisen, aus dem sie ausgehen (C. 815.) s. **Beweis**, S. 684;

γ. ihre Sätze jederzeit ostensiv (direct) beweisen (C. 817.).

a.
Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer dogmatischen Methode.

5. Man pflegt auch in der Philosophie die mathematische Methode zu befolgen, allein diese kann der Philosophie nicht den mindesten Vortheil verschaffen (M. I, 872.); denn diese hat

α. keine **Definitionen** (s. **Begriff**, 12,);

β. keine **Axiomen** (s. **Axiomen**, II.);

γ. keine Demonstrationen (s. Acroamatisch, 7.). (C. 754.). Und hierauf beruhet doch eben die Gründlichkeit der Mathematik. Jene drei Stücke sind aber in der Mathematik blofs darum möglich, weil alle ihre Sätze Mathemata, d. i. solche sind, die construiret werden können (C. 764.).

6. Die reine Vernunft hat aber auch nicht einmal ein Dogma, d. i. einen directsynthetischen Satz aus Begriffen. Ein Satz heifst nehmlich synthetisch, wenn das Prädicat nicht schon in dem Begriff liegt, der das Subject ausmacht, z. B. dieser Tisch ist roth, das Prädicat roth liegt gar nicht im Begriff des Subjects, das ich diesen Tisch nenne, denn dieser Tisch könnte eben sowohl grün seyn. Ein solcher Satz ist direct synthetisch, wenn die Verbindung zwischen Prädicat und Subject auf diesen Begriffen selbst, und nicht auf etwas anderm beruhete. In dem Urtheil, dieser Tisch ist roth, beruhet diese Verbindung auf der Erfahrung, dafs ich ihn nehmlich so sehe, s. Dogma. Analytische Sätze aber können nicht Dogmen (Lehrsprüche) heifsen, denn sie lehren uns nichts vom Gegenstande, sondern entwickeln nur unsern Begriff von demselben. Sätze der Mathematik können aber auch nicht Dogmen, oder dogmatische Sätze heifsen, denn sie gründen sich nicht auf ihren Begriffen, sondern auf der Construction derselben (C. 764.). Durch Ideen ist die Vernunft nur regulativer Sätze, und durch Verstandesbegriffe indirectsynthetischer Sätze fähig. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind keine Dogmen, weil sie nur durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, welche etwas zufälliges ist, sicher sind (C. 764. ff. M. I. 881.). Folglich ist alle dogmatische Methode für den speculativen Gebrauch der Vernunft unschicklich, denn sie wirft ein täuschendes Licht auf die Schritte der Vernunft, da doch die Philosophie alle Schritte derselben in ihrem klärsten Lichte zeigen soll. Die Methode der reinen Vernunft aber kann dennoch systematisch seyn, denn die Vernunft ist in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst blofser Begriffe, selbst ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff

hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transfcendentalphilofophie hat übrigens Kant hier nichts fagen können, da er es nur mit einer Critik unferer Vermögensumftände zu thun hat, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unfer Gebäude aufführen können (C. 765. ff. M. I. 882.).

b.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung der fkeptifchen Methode und des Skepticismus.

7. Die Vernunft mufs fich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen (C. 766.). Im dogmatifchen Gebrauche mufs fie aber die Critik (den Richter) fcheuen (welches fie nicht jederzeit Urfache hat), weil fie es fich dann bewufst ift, dafs fie ihr oberftes Gefetz nicht auf das genauefte beobachtet. Diefes Bewufstfeyn erfüllt fie mit Blödigkeit (M. I, 884. C. 767.). Gegen die Anfprüche des Mitbürgers hingegen vertheidigt fie fich κατ' ἀνθρωπον (fo dafs derfelbe zum Schweigen, obwohl nicht zur Ueberzeugung gebracht wird) (C. 767.).

8. Kant nennt die Vertheidigung eines Satzes der reinen Vernunft gegen die dogmatifchen Verneinungen deffelben den polemifchen Gebrauch der reinen Vernunft; z. B. wenn man aus reiner Vernunft behaupten will, es fei kein Gott, fo ift die Vertheidigung des Dafeyns Gottes aus reiner Vernunft gegen jene Behauptung der polemifche Gebrauch der reinen Vernunft. Denn mit eben folchen dogmatifchen Gründen, aus welchen behauptet wird, es fei kein Gott, kann man auch das Gegentheil behaupten (M. I, 886. C. 767.). Darum giebt es aber keine wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, denn das wäre traurig; eine folche Antithetik der reinen Vernunft beruhet immer darauf, dafs man Erfcheinungen für Dinge an fich hält, und ift alfo nur fcheinbar (M. I, 887. C. 768). Diefe Antithetik wäre aber wirklich, wenn die Vernunft auf der verneinenden Seite eines folchen Satzes etwas zu fagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme, welches der Fall feyn würde,

wenn der Verftand es mit Dingen an fich und nicht mit Erfcheinungen zu thun hätte (M. I, 888. C. 769).

9. Es kann nie eine Demonftration für noch gegen die zwei Sätze: es ift ein Gott, und, es ift ein zukünftiges Leben, gefunden werden. Hängen folche Sätze aber mit dem fpeculativen Intereffe unfrer Vernunft zufammen, und find fie das einzige Mittel, daffelbe mit dem praktifchen Intereffe der Vernunft zu vereinigen, fo kann man fie gar wohl, ohne fchulgerechte Beweife, als fubjective Maximen der Vernunft annehmen (C. 769). Auf folche Weife giebt es eigentlich gar keine wirkliche Antithetik der Vernunft; die Vernunft kann nur dem Scheine nach eben fowohl behaupten, es ift kein Gott, als, es ift ein Gott. Der einzige Kampfplatz für fie würde die reine Theologie und reine Pfychologie feyn, wo es aber keine objective Erkenntnifs geben kann (M. I, 890. C. 771). Aber die forfchende fowohl als prüfende Vernunft mufs Freiheit haben, ihr eigenes Intereffe ungehindert zu beforgen, welches eben fo wohl dadurch befördert wird, dafs fie ihren Einfichten Schranken fetzt, als dafs fie folche erweitert (M. I, 891. C. 772). Es bleibt uns immer noch genug übrig, wenn auch das Wiffen mufs aufgegeben werden, nehmlich ein fefter Glaube, der fich vor der fchärfften Vernunft rechtfertigen kann (M. I, 892. C. 772).

10. Wir müffen darum Hume und Prieftley nicht verdammen, von denen der erfte die Abficht hatte, die Vernunft der Selbfterkenntnifs (ihrer Schwäche) weiter zu bringen, der zweite, alle Gegenftände den Gefetzen der materiellen Natur zu unterwerfen (M. I, 893. C. 773). Was ift aber in Anfehung der Gefahr zu thun, die hieraus dem gemeinen Beften zu drohen fcheint? Lafst folche Gegner nur machen, die Vernunft mufs jederzeit bei ihren Unterfuchungen gewinnen. Wenn ihr aber ihrer Vernunft durch Verfolgung Zwang anthun wollt, fo macht ihr euch lächerlich.

Denn es ist hier ja eben die Rede davon, wie weit es die Vernunft in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Speculation bringen könne. Anstatt also mit dem Schwerdte drein zu schlagen, kann man dem Streite von dem sichern Sitze der Critik zusehen; denn kein Sieg kann hier dem Critiker Sorge machen (M. I, 894. C. 774. f.). Ja, wäre eher ein Hume aufgetreten, so wäre auch eine reife Critik eher zu Stande gekommen (C. 775).

11. Der Mensch hat die Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und einen ihm vortheilhaften Schein anzunehmen, wodurch sich die Menschen nach und nach civilisirt und moralisirt haben; allein diese Anlage soll nur den Menschen aus der Rohigkeit bringen, nach der Erreichung dieses Zwecks muss diese Falschheit kräftig bekämpft werden (M. I, 896, C. 775. f). Diese Unlauterkeit findet sich nun auch im speculativen Felde, und hier ist es den Einsichten sehr nachtheilig, eine gerechte Sache mit Unrecht zu vertheidigen (M. I, 897. C. 777. f.). Bei der entgegengesetzten Lauterkeit der Gesinnung aber muss es gar keine Polemik der reinen Vernunft geben; denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität (positiven Inhalt) keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über die es also keine objective (allgemeingültige) Erkenntniss geben kann, und bei welchem Streit die beiden Gegner sich daher jederzeit einander Blössen geben müssen, und höchstens gegenseitig die Blösse ihres Gegners sich zu Nutze machen können (M. I, 898. C. 778. f.). Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben betrachten, denn sie ist dazu bestimmt, die Gerechtsame der Vernunft zu beurtheilen (M. I, 899. C. 779). Vor diesem Gerichtshofe muss die Vernunft ihren Streit durch Process und nicht durch Krieg führen (M. I, 900. C. 779. f.). Das Recht, seine Zweifel öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ist heilig. Auch verdient der dogmatische Vertheidiger der guten

Sache nicht gelefen zu werden, weil er nur Scheingründe vorbringen kann, und ein alltäglicher Schein nicht viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt. Aber der dogmatifche Gegner der guten Sache verdient gelefen zu werden, weil er der Critik Befchäftigung und Anlafs zu Berichtigungen giebt, und feine Gründe doch als Scheingründe nicht zu fürchten find (M. I, 901. C. 780). So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft, weil die dogmatifchen Gründe für und wider vermeintliche Dogmen der reinen Vernunft nur Scheingründe find. Beide Gegner find immer Luftfechter, die fich mit ihrem Schatten herumbalgen. Sie haben gut kämpfen, die zerhauenen Schatten wachfen in einem Augenblick wieder zufammen (M. I, 905. C. 784). Aber es giebt auch keinen Grundfatz der Neutralität im Felde der reinen Vernunft, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden laffen könnte, ohne den Streit zu entfcheiden (M. I, 906. C. 784. f.).

12. Das Bewufstfeyn unfrer Unwiffenheit ift die eigentliche Urfache Unterfuchungen zu erwecken (C. 786). Man kann fich den Inbegriff aller möglichen Gegenftände als eine Ebene vorftellen, die ihren fcheinbaren Horizont hat; diefen empirifch zu erreichen ift unmöglich, die Unterfuchungen der Critik gehen aber darauf, ihn *a priori* zu beftimmen, und die Frage der Vernunft zu beantworten: was liegt in diefer Grenzlinie und jenfeits derfelben (M. I, 908. C. 787. f.)? David Hume war ein folcher Geograph der menfchlichen Vernunft, der aber jene Frage felbft aufserhalb diefem Horizont verwiefen, und doch nicht einmal diefen Horizont beftimmen konnte. Aus der Unmöglichkeit von dem Grundfatze der Caufalität einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, fchlofs er die Nichtigkeit aller Anmafsungen der Vernunft überhaupt über das Empirifche (Erfahrungsgegenftände) hinaus zu gehen.

13. Hume kann nur durch Critik (das Verfahren der Vernunft in ihrem gereiften männlichen Alter) zu-

recht gewiesen werden (C. 789). Unsere Vernunft ist nicht eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern der Fläche einer Kugel gleich, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens ihrer Oberfläche (nehmlich aus der Natur synthetischer Sätze *a priori*) findet, woraus sich denn auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läſst (M. I, 911. G. 790). Wir sind im Besitze synthetischer Sätze *a priori;* wer das leugnen will, der muſs wenigstens die Quelle der Erdichtung dieses Begriffs aufdecken (C. 790. f.).

14. Durch bloſse Censur (Prüfung der Facta) der Vernunft bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtsame nicht zu Ende (C. 792). Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses seines skeptischen Verfahrens auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung, ist; so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang der Schlüsse des Hume zu untersuchen (M. I, 914. C. 729). Hume hatte es vielleicht in Gedanken, daſs wir in Urtheilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Kant hat diese Art von Urtheilen synthetische genannt, d. i. solche, in denen das Prädicat nicht im Begriffe des Subjects liegt. Synthetische Erfahrungsurtheile werden durch die Erfahrung möglich. Erfahrung ist nehmlich selbst eine solche Verknüpfung der Wahrnehmungen, welche meinen aus Wahrnehmungen entsprungenen Begriff durch hinzukommende andere Wahrnehmungen vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* (ohne Wahrnehmung) aus unserm Begriff hinausgehen und unsere Erkenntniſs erweitern zu können, z. B. wenn wir das Daseyn Gottes behaupten, welches weder in einer Wahrnehmung, noch in dem Begriff Gottes liegt. Nun unterschied Hume noch nicht reine Verstandesurtheile durch Kategorien zum Behuf der Erfahrung (z. B. daſs alle Veränderungen eine Ursache haben müssen), und Vernunfturtheile durch Ideen zum immanenten (für Gegenstände der Erfahrung

zuläſſigen) oder transſcendenten (alle Erfahrungsgrenzen überſteigenden) Gebrauch (z. B. es iſt ein Gott), und verwarf daher alle ſynthetiſchen Urtheile *a priori* als unmögliche und bloſs eingebildete Sätze, die aus dem, was man in empiriſchen Sätzen zu finden gewohnt ſei, zuſammengeſetzt würden, und denen man daher eine eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilege, z. B. dem Grundſatze der Cauſalität (M. I, 915. C. 792. ff.).

15. Die ſkeptiſchen Verirrungen dieſes ſonſt äuſſerſt ſcharfſinnigen Mannes entſprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern (welche Behauptungen auf Grundſätze bauen, von denen ſie nicht wiſſen, woher ſie ſind, und wie weit ſie reichen) gemein hatte, daſs er nicht alle Arten der Verknüpfung (Syntheſis) des Verſtandes *a priori* (deren es nehmlich nach der Zahl der Kategorien zwölfe giebt, von denen die Cauſalverknüpfung, oder Verknüpfung der Urſache und Wirkung, nur Eine iſt) ſyſtematiſch überſahe. Denn da würde er gefunden haben, daſs die Subſtantialverknüpfung (nach der in allen Erfahrungsgegenſtänden etwas Beharrliches ſeyn muſs, an dem alles Uebrige wechſelt) und mehrere andere Verknüpfungen, eben ſo wie die Cauſalverknüpfung, vorherbeſtimmen, wie die Natur in der Erfahrung nothwendig wahrgenommen werden muſs (oder die Erfahrung anticipiren); und ſo würde er dem *a priori* ſich erweiternden Verſtande und der reinen Vernunft beſtimmte Grenzen haben verzeichnen können (*Eſſais Philoſ. ſur l'Entendement humain. trad. de l'Angl. de M. Hume 2. Edit. à Amſt.* 1761. 8. David Hume über die menſchliche Natur aus dem Engliſchen, nebſt kritiſchen Verſuchen zur Beurtheilung dieſes Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92, 8. David Hume's Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, neu überſetzt von M. W. G. Tennemann, nebſt einer Abhandlung über den philoſophiſchen Skepticismus, von Reinhold, Jena 1793. 8. M. I, 916. C. 795). Da er auch zwiſchen den gegründeten Anſprüchen des Verſtandes (daſs z. B. alles Er-

kennbare nach der Caufalverknüpfung, Subftantialverknüpfung u. f. w. verknüpft feyn müffe) und den dialektifchen Anmafsungen der Vernunft (z. B. ihre Ideen von einer abfoluten Urfache, abfoluten Subftanz u. f. w. dem Verftande, als zur Erfahrungserkenntnifs gehörig, aufzudringen) keinen Unterfchied kennt, und doch feine Angriffe eigentlich nur gegen die letztern Anmafsungen gerichtet waren; fo fühlt die Vernunft den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verfchloffen, und kann von ihren Verfuchen niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe fetzt man fich zur Gegenwehr, und fetzt noch um defto fteifer feinen Kopf darauf, um feine Forderungen durchzufetzen. Ein völliger Ueberfchlag feines ganzen Vermögens aber, und die daraus entfpringende Ueberzeugung der Gewifsheit eines kleinen Befitzes hebt allen Streit auf, und fchränkt alle eiteln Anfprüche auf den genügfamen Genufs eines nicht zu beftreitenden Eigenthums ein (M. I, 917. C. 796.).

16. Demjenigen hingegen, der alle feine Behauptungen auf Grundfätze bauet, von welchen er nicht weifs, woher fie entfpringen, und wie weit fie angewendet werden dürfen (dem uncritifchen Dogmatiker), der folglich nicht weifs, was der menfchliche Verftand erkennen kann oder nicht (die Sphäre feines Verftandes nicht gemeffen hat), der folglich die Grenzen feiner möglichen Erkenntnifs nicht nach den critifch erforfchten Bedingungen (Principien) aller Erkenntnifs geprüft hat, ift der Skepticismus gefährlich. Ein folcher Dogmatiker weifs nehmlich nicht fchon zum voraus, ehe man feine Behauptungen noch bezweifelt, wie viel er kann. Er denkt es erft durch feine Verfuche ausfindig zu machen, ob es nicht möglich feyn werde, von dem Ueberfinnlichen, das ihm noch unbekannt ift, was zu erkennen. Greift ihm nun der Skeptiker feine Behauptungen an, und macht fie ihm zweifelhaft, fo fchöpft er leicht auch Verdacht gegen alle übrigen, und wird endlich aus einem Dogmatiker ein Skeptiker, und endlich wohl gar negativer Dogmatiker, der das Gegentheil von allen Sätzen der reinen Vernunft behauptet. So gefährlich wird dem uncritifchen Dogma-

tiker der Skepticismus (M. I, 918. C. 796. f.). Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. So wie einst das Legalgesetz Mosis die Menschen für das Moralgesetz Christi vorbereitete und empfänglich machte, so bereitet der Skepticismus den Dogmatiker für eine gesunde Critik vor und macht ihn dafür empfänglich. Wenn er bis dahin gelangt ist, dann hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten, denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, worauf er keine Ansprüche macht, und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So wird denn also hier nicht der Skepticismus vertheidigt, sondern die skeptische Methode, weil sie die Vernunft auf den rechten Weg, nehmlich den der Critik, bringt, auf welchem sie sich allein in ihrem rechtmäßigen Besitze sichern kann (M. I, 919. C. 797.).

c.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

17. Die reine Vernunft eröffnet uns nicht etwa ein Feld zu Hypothesen, sie darf nicht dichten und meinen (C. 727.). Hypothese ist eine Meinung, die mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiss ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht wird.

I.

18. Das erste erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, der durch die Hypothese erklärt werden soll; sonst würde die Einbildungskraft schwärmen (M. I, 921. C. 798.). Da wir uns von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung (die durch die Verstandesbegriffe der Relation und Modalität geschieht) *a priori* nicht den mindesten Begriff machen, und durch die Kategorie des reinen Verstandes (z. B. der Substanz, Ursache, Möglichkeit u. s. w.) nur die Erfahrungsver-

knüpfungen verstehen können; so können wir nicht einen einzigen Gegenstand ursprünglich aussinnen, und die Beschaffenheit desselben einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn das hieße der Vernunft leere Hirngespinste unterlegen. Ein so ausgesonnener Begriff würde ohne allen Gegenstand (ein bloßes Gedankending) seyn. Wollte man sich z. B. eine Substanz denken, die ohne alle Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig wäre, so würde man einen unerlaubten Gebrauch von dem Begriff einer Substanz machen, welcher doch bloß dazu dienen soll, durch die Vorstellung eines Beharrlichen den objectiven Wechsel in den Dingen von dem subjectiven Wechsel in den Gedanken zu unterscheiden. Daher können wir auch an Erfahrungsgegenständen die Substanz erkennen, aber nicht an etwas uns vorstellen, wovon uns gar nichts zur Wahrnehmung gegeben ist. Es ist nicht erlaubt, die Möglichkeit eines Dinges gleichsam zu schaffen, denn die Begriffe von solchen Dingen würden zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Gegenstand seyn, s. Ding 4, 1. β. (M. I, 922. C. 798.). Die Vernunftbegriffe (Ideen) haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht erdichtete und dabei zugleich für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht (d. i. ohne zu entscheiden, ob sie möglich oder unmöglich sind), um regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs (oder solche, die dem Verstande die Regel vorhalten, nach der er beim Fortschreiten in seiner Erkenntniß verfahren soll) im Felde der Erfahrung zu gründen; sie sind also als heuristische Fictionen der Vernunft zu betrachten (d. i. aus dem Wesen der Vernunft hervorgehende Dichtungen, das Auffinden zur Erkenntniß zu befördern, und sie systematisch zu machen). Geht man hiervon ab, so sind sie bloß unerweisliche Gedankendinge, z. B. die einfache Substanz der Seele. Die Idee von der einfachen Substanz der Seele kann nun dienen, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer in-

nern Erfcheinungen zum Grunde zu legen; aber die Seele als einfache Subftanz anzunehmen, hiefse einen unerweislichen Satz ganz willkührlich und blindlings wagen (M. I, 923. C. 799.).

19. Eine transfcendentale Hypothefe (oder folche, welche einen gewiffen Gegenftand *a priori*, der mit der Möglichkeit der Erfahrung in weiter keiner Beziehung fteht, erklären foll, da doch die Möglichkeit jenes Gegenftandes felbft noch nicht erwiefen ift) ift ein Princip der faulen Vernunft (C. 800. f.). Sie kann gar nicht geftattet werden:

a. weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht, fondern vielmehr der ganze Fortgang ihres Gebrauchs abgefchnitten wird; theils

b. weil diefe Freiheit (Licenz) fie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung der Erfahrung bringen müfste, die doch ihr eigenthümlicher Boden ift (M. I, 925. C. 801.).

II.

20. Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothefe ift die Zulänglichkeit derfelben. Wenn man zur Unterftützung einer Hypothefe neue herbeirufen mufs, fo fieht alles einer Erdichtung ähnlich, weil keine einzige einen tüchtigen Zeugen abgeben kann. So bedarf die Hypothefe von einer unbefchränkt vollkommenen Urfache der Welt neue, um die Abweichungen und Uebel in der Welt zu erklären (M. I, 926. C. 802.). Meinen ift im Felde der reinen Vernunft nicht erlaubt. In diefem Felde ift meinen fo viel, als mit Gedanken fpielen, es müfste denn feyn, dafs man hoffte, auf dem unfichern Wege der Meinung die Wahrheit zu finden, d. i. fich die Meinung eine Zeitlang erlaubte, um dadurch der Wahrheit auf die Spur zu kommen und fie zu entdecken. Uebrigens können Meinungen und wahrfcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukömmt, nur als Erklärungs-

gründe wirklich gegebener Dinge dienen (M. I, 927. C. 803.).

21. Im polemifchen Gebrauche der reinen Vernunft hingegen find Hypothefen zuläffig, um fich zu vertheidigen, d. h. die Scheineinfichten des Gegners zu vereiteln, welche unferm behaupteten Satze Abbruch thun follen (M. I, 928. C. 804. f.). Diefer Gegner der reinen Vernunft ift aber in uns felbft; denn fpeculative Vernunft in ihrem transfcendentalen Gebrauche ift an fich dialektifch. Aeufsere Ruhe ift nur fcheinbar, f. Gebrauch, transfcendentaler (M. I, 929. C. 805.).

22. Will uns unfere Vernunft z. B. vorfpiegeln, dafs unfere Geifteskräfte von unfern Organen abzuhängen fcheinen; fo trete dagegen die Hypothefe auf, dafs der Cörper blofs die reftringirende Bedingung des Denkens fei. (C. 806.). Will unfere Vernunft anfangen, die Meinung der auf Ewigkeiten fich erftreckenden Fortdauer eines Gefchöpfs darum zu bezweifeln, weil ja die Zeugung deffelben von ganz zufälligen Urfachen abhängt, und es alfo bedenklich fcheint, die ewige Fortdauer eines jeden Einzelnen (Individuum) von fo geringfügigen Urfachen zu erwarten; fo biete man dagegen die transfcendentale Hypothefe auf, dafs alles Leben eigentlich intelligibel (nicht Erfcheinung, fondern Etwas an fich), und den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen fei, f. Intelligibel M. I, 931. C. 707. f.).

23. Im Ernft laffen fich folche Hypothefen nicht behaupten. Alles diefes ift nicht einmal Vernunftidee, fondern blofs zur Gegenwehr ausgedachter Begriff; aber es ift doch vernunftmäfsig, fo zu verfahren, um dem Gegner (in uns) zu zeigen, dafs man blofsen (logifchen) Möglichkeiten immer wieder andere Möglichkeiten entgegen fetzen könne (M. I. 932. C. 808. f.). Nur relativ, gegen transfcendente (alle Erfahrungsgrenzen überfteigende) Anmafsungen haben folche Hypothefen Gültigkeit, übrigens können fie als Meinungen an und für fich nichts gelten. Denn was reine Vernunft behauptet, mufs nothwendig feyn, oder es ift gar nichts; denn die

Nothwendigkeit ift ja das einzige Merkmal, dafs es die Vernunft aus fich felbft erkennt und nicht erdichtet. Dennoch enthält die reine Vernunft in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothefen (in 22) aber find nur problematifche Urtheile, d. i. folche, von denen weder die reale Möglichkeit noch Unmöglichkeit gezeigt werden kann. Diefe Urtheile können alfo weder bewiefen noch widerlegt werden, und find folglich keine Privatmeiungen, und in diefer Qualität mufs man fie erhalten, damit fie fich nicht felbft als an fich geltend der Vernunft aufdringen (M. I, 933. C. 809, f.).

d.

Difciplin der reinen Vernunft in Anfehung ihrer Beweife,

f. Beweis transfcendentaler und apagogifcher.

24. Dies ift nun kürzlich dasjenige, was Kant die Difciplin der reinen Vernunft nennt, eine ganz eigene und zwar negative Gefetzgebung, welche aus der Natur der Vernunft felbft und der Gegenftände ihres reinen Gebrauchs gleichfam ein Syftem der Vorficht und Selbftprüfung errichtet, vor welchem kein betrüglicher vernünftelnder Schein beftehen kann. Dies wird aus der Betrachtung der vorhergehenden vier Stücke klar feyn. Die Anwendung diefer gegebenen Regeln mufs allen Schein, der aus demjenigen Verfahren der Vernunft entfpringt, dafs fie Grundfätze gebraucht, ohne ihren Urfprung und wie weit fie anwendbar find geprüpft zu haben (oder der dogmatifirenden Vernunft), aufdecken C. 739.).

25. In der Schulfprache heifst Difciplin gemeiniglich foviel als Unterweifung, Belehrung, allein die Natur der Dinge erheifcht es, diefes Wort in der Bedeutung der Zucht zu gebrauchen.

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre I. Hauptft. S. 737 bis S. 810.

Discursiv,

acroamatisch, dogmatisch, philosophisch, *discursivum*, *discursif*. Ein Wort, welches eine der beiden Arten, wie die Vernunft erkennt, ausdrückt. Die Vernunft erkennt nehmlich entweder unmittelbar, nehmlich dadurch, dass sie sich, wie in der Geometrie, den Gegenstand selbst durch die Einbildungskraft darstellt. Sie stellt sich z. B. einen Triangel vor, und sucht an ihm die Eigenschaften desselben auf, und findet dadurch die Eigenschaften aller möglichen Triangel. Diese Erkenntnissart heisst die intuitive oder anschauende, weil wir bei derselben den Gegenstand selbst in der Anschauung vor uns haben. Oder die Vernunft erkennt mittelbar, nehmlich dadurch, dass sie sich, wie in der Philosophie geschieht, den Gegenstand durch Merkmale denkt. Sie denkt sich z. B. die Tugend als einen Zustand der Obermacht der Pflichtgesinnung im Kampfe mit den pflichtwidrigen Begierden der Sinnlichkeit. Hier haben wir den Gegenstand nicht vor uns, sondern denken ihn durch lauter Merkmale, als Zustand, Obermacht, Pflichtgesinnung u. s. w. Diese Erkenntnissart ist die discursive, oder die durch Begriffe, und gehet durch lauter Gedanken (nicht durch Anschauungen).

2. Kant sagt (S. 39.): der Raum ist kein discursiver Begriff. Es möchte hierbei vielleicht Jemand denken, dass es folglich auch wohl Begriffe geben könne, die nicht discursiv sind; allein das ist nicht möglich. Der Verfasser der Critik bezeichnet nur eine Eigenschaft des Begriffs durch das Beiwort discursiv, gerade so, wie man sagt: ich bin ein sterblicher Mensch, ohne dass daraus folgt, dass es auch Menschen gebe, die nicht sterblich sind. Kant erklärt sich über die Bedeutung des Ausdrucks discursiver Begriff näher, durch den Zusatz: oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt. Unter einem allgemeinen Begriff verstehen die Logiker einen solchen, der alle Vorstellungen einer Sphäre unter sich begreift, z. B. der Begriff

Menſch iſt ein allgemeiner Begriff, weil er alle Menſchen unter ſich begreift, oder allen Menſchen zukömmt. Durch den Zuſatz, wie man ſagt, miſsbilligt Kant aber dieſen Ausdruck, und zwar aus dem Grunde, weil alle Begriffe allgemein ſind, und es, genau genommen, gar keine einzelne giebt, indem einzelne Vorſtellungen, oder ſolche, die nur ein einziges Object (Individuum) vorſtellen, ſtets Anſchauungen ſind. Beſondere Begriffe aber ſind bloſs ſolche allgemeine Begriffe, welche unter andern Begriffen, die eine gröſsere Sphäre haben, mit enthalten ſind. Kant gebraucht daher lieber den Ausdruck discurſiv ſtatt allgemein, welcher von Discurſus herkömmt, mit welchem Wort die Logiker ehemals den Act des Verſtandes, von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuſchreiten, und zuletzt den Vernunftſchluſs, der nebſt der Methode die beiden Arten des Discurſus, im erſtern Sinn, ausmachte, allein ſo nannten. Discurſiv iſt daher jeder Begriff, weil er lauter Merkmale enthält, die der Verſtand von der Anſchauung hergenommen und in eine einzige Vorſtellung, welche eben der Begriff heiſst, vereinigt hat. Der Begriff iſt alſo das Mittel, wodurch der Verſtand den Gegenſtand erkennt, aber eben darum erkennt ihn auch der Verſtand nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch das Mittel des Begriffs, indem der Begriff den Oberſatz giebt, unter welchen jedes Individuum, dem der Begriff zukömmt, im Unterſatze ſubſumirt wird, und alſo jedes Merkmal des Begriffs auch von jedem unter den Begriff gehörigen Gegenſtande geſchloſſen werden kann. Der Begriff Menſch iſt z. B. discurſiv, weil durch ihn das Individuum Cajus für ſterblich erkannt werden kann, indem dem Begriff Menſch das Merkmal ſterblich zukömmt, nach dem Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich,

Cajus iſt ein Menſch, folglich u. ſ. w.

Die Logiker nannten auch die Vernunft, oder das Vermögen zu ſchlieſsen, das discurſive Vermögen (*facultatem discurſivam*).

3. Kant giebt drei Merkmale an, woraus erhelle, dafs der Raum kein discursiver Begriff sei, woraus wir zugleich die Merkmale des Discursiven lernen:

a. Man kann fich nur einen einigen Raum vorftellen; wenn man von vielen Räumen redet, fo find das nur Theile eines und deffelben alleinigen Raums. Der Raum ift alfo ein einzelner Gegenftand, ein Individuum, folglich kein Begriff, deffen Merkmal eben ift, dafs es mehrere Gegenftände giebt, an welchen er (*in concreto*) zu finden ift. So giebt es mehrere lebendige Wefen, denen der Begriff Menfch zukömmt, und die darum Menfchen heifsen; und wieder mehrere Menfchen, die fich in dem Zuftande befinden, welchen man Tugend nennt, und die daher das Prädicat der Tugendhaften verdienen.

b. Die Theile des Raumes find nicht Beftandtheile, die vor demfelben als Theile, aus welchen er zufammengefetzt fei, gedacht werden; fondern nur dann, wenn der Raum da ift, find diefe Theile in ihm. Mit dem Discurfiven ift das umgekehrt. Ehe ich noch die Tugend denke, kann ich mir einen Zuftand, die Pflichtgefinnung, einen Kampf, die finnlichen Begierden u. f. w. denken, und dann alles diefes fo zufammenfetzen, dafs der Begriff Tugend herauskömmt. Allein die Theile des Raums find lauter Räume, und diefe find folglich nicht vor dem Raum, fondern blofs in dem gröfsern Raum, deffen Theile fie find, da. Puncte, Linien, Flächen find nicht Theile, aus denen man einen Raum zufammenfetzen kann, fondern Grenzen im Raum, und folglich ebenfalls erft dann da, wenn Raum da ift, nicht vorher. Nur fo läfst fichs nehmlich denken.

c. Der Raum ift wefentlich einig, es läfst fich in ihm überhaupt kein anderes Mannichfaltiges unterfcheiden, als blofs kleinere Räume, nehmlich folche Theile, die durch Einfchränkungen entftehen; dahingegen wenn er eine discurfive Vorftellung wäre, ein von ihm verfchiedenes Mannichfaltige in ihm müfste unterfchieden werden können, nehmlich die Merkmale, welche felbft

keinen Raum vorstellten, aber zusammen in eine einige Vorstellung vereinigt, den Begriff des Raums gäben. Folglich giebt es fünf Merkmale des discursiven Begriffs:

α. Unter ihm sind viele Individua enthalten, oder er hat ein Mannichfaltiges unter sich;

β. Er hat Bestandtheile die vor ihm hergehen, und aus denen er zusammengesetzt ist;

γ. Er begreift also ein Mannichfaltiges in sich, wovon jedes Einzelne vom Begriff selbst nicht der Gröfse nach, sondern specifisch verschieden ist, alles zusammen aber den Begriff ausmacht;

δ. Er wird gedacht, und ist also ein Product des Verstandes, nicht der Sinnlichkeit.

ε. Durch ihn wird der Gegenstand mittelbar erkannt.

Man sehe übrigens die Artikel Anschauung und Begriff.

4. Wenn Kant sagt: die Erkenntnifs eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes, ist eine Erkenntnifs durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv (C. 93.), so bestätigt er damit, dafs durch Begriffe, und discursiv erkennen, einerlei ist, und dafs es keine andere Begriffe als discursive geben könne. Der menschliche Verstand schauet nehmlich die Gegenstände nie an, seine Gedanken (nicht die Producte der Einbildungskraft, welche ebenfalls Anschauungen sind, sondern die Begriffe) stellen nie Individua vor, sondern sind synthetisch verknüpfte Merkmale, welche in dieser Verknüpfung zu einem Ganzen, das eben Begriff heifst, auf mehrere Individua passen (P. 247.) Von discursiven Beweisen sehe man den Artikel Acroamatisch; von discursiven Urtheilen den Artikel Urtheil.

Disputiren,

disputare, disputer. Dieses Zeitwort bezeichnet das Bestreben, durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile, Einhelligkeit derselben, nach bestimmten Begriffen, als Beweisgründen (mit welchen nehmlich ein jeder sein Urtheil unterstützet, um es gegen das Urtheil des Andern durchzusetzen, oder es dahin zu bringen, dass der Andere diesem Urtheile beistimme) hervorzubringen (U. 233.).

2. Es giebt einen Gemeinort (*locum communem*), oder ein Sprichwort, welches sehr oft gebraucht wird, wenn Menschen über Gegenstände des Geschmacks einander entgegengesetzte Urtheile fällen, und bei dessen Prüfung Kant eben den Begriff des Disputirens sehr schön entwickelt und ihn von dem des Streitens unterscheidet. Selbst diejenigen, welche behaupten, dass ein richtiges Geschmacksurtheil allgemeingültig (objectiv) sei, oder dass Jedermann demselben beistimmen müsse, gebrauchen jenen Gemeinort. Er heisst: über den Geschmack lässt sich nicht disputiren, d. h. wenn z. B. zwei Menschen über eine Musik, die beide gehört haben, ganz entgegengesetzte Geschmacksurtheile fällen, oder der eine sie für schön, der andere für nicht schön erklärt, so können sie nicht darüber disputiren, sie können einander keine Gründe entgegensetzen, um einander zu widerlegen, und ihre Behauptung gegen einander durchzusetzen, weil das Schöne und Hässliche nicht durch Begriffe des Verstandes erkannt, sondern durch ein auf die Gefühlsfähigkeit wirkendes Reflexionsurtheil gefühlt wird (U. 233.).

3. Wir wollen das noch mehr entwickeln. Es behaupte Jemand, ein Gesicht sei schön, so ist man oft darüber uneinig, und es findet sich gemeiniglich Jemand, welcher das Gegentheil behauptet, nehmlich, das Gesicht sei nicht schön. Damit aber, dass man darüber streitet, behauptet man zugleich, der Bestimmungsgrund eines solchen Geschmacksurtheils sei objectiv, d. h. es

gebe einen Grund, weswegen Jedermann das Geficht für fchön anerkennen follte. Nun kann aber diefen Grund Niemand angeben, er läfst fich nicht auf Begriffe bringen und durch beftimmte Worte ausdrücken. Mithin läfst fich auch das Urtheil nicht beweifen. Da nun disputiren heifst, mit Beweifen ftreiten, fo läfst fich über den Gefchmack nicht disputiren, und dennoch hat man recht, dafs man darüber ftreitet, wenn die Gefchmacksurtheile mehrerer nicht einftimmig oder einhellig find (U. 233.).

4. Streiten und disputiren ift alfo nicht einerlei, diefe Wörter find nicht vollkommene Synonymen. Sie bedeuten darin einerlei, dafs fie einen wechfelfeitigen Widerftand der Urtheile bezeichnen, der den Zweck hat, Einhelligkeit derfelben hervorzubringen. Aber ftreiten und disputiren unterfcheiden fich auch in einem merkwürdigen Puncte von einander, der eben bei dem Gefchmacksurtheile von Wichtigkeit ift. Bei dem Disputiren über einen Satz, z. B. darüber, ob alle Erkenntnifs *a pofteriori* entfpringe, oder nicht, hat man beftimmte Begriffe, worüber man disputirt, und aus welchen man disputirt, und diefe letztern find die Beweisgründe für die Wahrheit des Satzes. So ift Erkenntnifs *a pofteriori* der Begriff von derjenigen Erkenntnifs, die aus der Erfahrung entfpringt, und die Begriffe, aus welchen man den Satz, dafs nicht alle Erkenntnifs *a pofteriori* fei, beweifet, find die der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mancher Erkenntnifs; weil nehmlich bei jeder Erfahrung auch das Gegentheil derfelben gedacht werden kann, und jede Erfahrung nicht ftets die nehmliche ift, fo kann keine Erkenntnifs, welche mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft ift, aus der Erfahrung entfpringen. Mithin giebt das Disputiren objective Begriffe, hier die mit der Erkenntnifs verknüpfte Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Gründe des Urtheils, dafs fie nicht *a pofteriori* fei, an.

5. Es können aber Fälle feyn, wo es unmöglich ift, Gründe anzugeben, und dennoch ein Satz objectiv oder

für Jedermann gültig feyn foll. Wenn man darüber ftreitet, ob ein Geficht fchön fei oder nicht, fo läfst fich fchlechterdings kein Begriff angeben, nach welchem man, als einem Beweisgrunde, die Frage entfcheiden könnte. Der Satz, das Geficht ift fchön, hat nehmlich zum Prädicat (fchön) nicht einen Begriff, fondern ein Gefühl, folglich läfst fich auch kein Begriff als ein Beweisgrund für die Schönheit des Gefichts angeben. Wollte man fagen, die Augen, die Nafe, der Mund find fchön, fo läfst fich nicht immer behaupten, dafs fie in jeder Verbindung fchön feyn werden, oder dafs fie allein, an und für fich fchön find; theils, was die Hauptfache ift, kömmt auch hier die Frage wieder: warum find fie fchön? Wäre diefe Frage zu beantworten, fo wäre nichts leichter, als ein fchönes Kunftwerk, z. B. eine fchöne Statüe zu machen, welches man doch nicht lernen kann, weil es nur dem Genie möglich ift. Auch wäre dann die Beurtheilung des Schönen eine Sache des Verftandes, und wer Verftand hätte, der hätte auch Gefchmack, welches doch nicht immer der Fall ift. Wer alfo über die Schönheit eines Gegenftandes ftreitet, der kann keine Gründe für fein Urtheil anführen, und er kann alfo wohl auf Einhelligkeit des Urtheils Anderer mit dem feinigen dringen, d. i. ftreiten, aber aus Mangel an Beweifen nicht difputiren (U. 233. M. II, 735).

6. Es giebt aber noch ein folches Sprichwort, welches heifst, ein jeder hat feinen eigenen Gefchmack, wodurch man eben andeuten will, dafs der Beftimmungsgrund des Gefchmacksurtheils fubjectiv fei, nehmlich in dem Gefühl jedes einzelnen Menfchen liege. Wir haben alfo hier zwei Gemeinörter:

A. Ueber den Gefchmack läfst fich nicht difputiren; und

B. Ein jeder hat feinen eigenen Gefchmack.

Indeffen ftreitet man fich doch fo oft über Schönheit, woraus folgt, dafs noch ein Gemeinort fehlt, nehmlich der:

C. Ueber den Geſchmack läſst ſich ſtreiten.

Dieſer Satz iſt zwar nicht zum Sprichwort geworden; aber man ſiehet doch, daſs er in Jedermanns Sinn liegen müſſe, da Jedermann nach demſelben handelt, und ſich darüber ſtreitet, ob ein Gegenſtand ſchön ſei oder nicht. Dieſer Satz liegt zwiſchen jenen beiden (A und B) in der Mitte. Er behauptet mehr, als der: Ein jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, und dennoch fehlt es an Gründen, ſo daſs man über Geſchmacksgegenſtände nicht diſputiren kann (U. 233).

7. Ja der Satz C. iſt ſogar das Gegentheil von dem Satze B. Denn wenn ein jeder ſeinen eigenen Geſchmack hat, wie kann man verlangen, daſs Andere mit uns im Geſchmack übereinſtimmen ſollen? Und wenn man das nicht verlangen kann, wie kann man ſich dennoch darüber ſtreiten, ob ein Geſicht ſchön ſei oder nicht; müſste man dann nicht ſagen: ich finde es ſchön? ſollte man dann nicht, wie etwa bei dem Genuſs der Speiſen zugeben, daſs dem Einen etwas ſchön ſeyn könne, was dem Andern häſslich vorkömmt, und daſs das Geſchmacksurtheil eben ſowohl von der Organiſation des Einzelnen abhänge, als der Sinnengeſchmack etwa von der Beſchaffenheit der Zunge? (U. 233.).

8. Wenn man nehmlich mit Jemanden ſtreitet, ſo urtheilet man nicht nur anders über einen Gegenſtand als der Andere, ſondern man will auch, der Andere ſoll ſein Urtheil aufgeben, und unſerm Urtheile beiſtimmen. Die Streitenden haben alſo einen Zweck, nehmlich den, über ein Urtheil einig zu werden. Sie müſſen alſo auch nothwendig Hoffnung haben, über das Urtheil einig zu werden. Denn da ſich kein anderer Zweck des Streitens denken läſst, ſo müſsten ſie entweder ohne allen Zweck ſtreiten, welches bei vernünftigen, d. i. abſichtlich nach Zwecken handelnden Weſen nicht möglich iſt; oder ſie müſſen Einhelligkeit des Urtheils zu erreichen hoffen. Soll nun dies der Fall ſeyn, ſo muſs ſich die Ueberzeugung des einen Streitenden ändern, folglich auch der Grund der Ueberzeugung.

Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dass der Grund des Einen auch der Grund des Andern werde, d. h. die Ueberzeugung muss die Eigenschaft der Subjectivität verlieren, und die der Objectivität annehmen. Es müssen folglich Gründe vorhanden seyn, welche allein die Verwandlung der Privatgültigkeit (Subjectivität) in Allgemeingültigkeit (Objectivität) möglich machen. Dies kann aber nur der Fall seyn, wenn die Gründe Begriffe sind, diese sind aber Producte des Verstandes und nicht des Geschmacks. Dass man dieses übersahe und den Geschmack mit dem Verstande verwechselte, ist die Quelle der verunglückten Versuche so vieler Philosophen, z. B. eines Baumgarten, Batteux, Burke u. a. m., die Grundsätze des Schönen aufzusuchen, und zu bewirken, dass man sich eben so davon überzeugen könne, dass etwas schön sei, als davon, dass ein Satz wahr sei. Dieser Hoffnung sind nun aber die Grundsätze A. und B. (in 6.) gerade entgegen (U. 233. M. II, 736).

9. Es zeigt sich hier also eine Antinomie des Geschmacks, oder wir finden hier zwei einander widerstreitende Sätze, von denen der eine so viel für sich hat, als der andere. Der Satz, oder die Thesis, welche behauptet wird, ist eben der, welcher aus jenem Gemeinort in 6, A. ganz natürlich folgt, und der Natur des Geschmacks, als eines Vermögens durchs Gefühl zu urtheilen, ganz gemäss ist. Er heisst:

Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, d. i. man kann nicht durch Merkmale angeben, warum etwas schön sei, oder nicht. Es giebt keine Vernunftprincipien, aus welchen man beweisen könnte, dass etwas schön sei oder nicht, so dass man Jemanden, der daran zweifelte, oder das Gegentheil behauptete, davon überführen könnte. Denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liesse sich darüber disputiren, oder durch Beweise entscheiden, gegen 6, A. (U. 234. M. II, 738).

10. Hierwider zeigt sich nun ein Gegensatz, eine Antithesis, ein Satz, welcher gerade das Gegentheil von dem

vorigen Satze ausſagt, und aus dem Satze 6, C. folgt. Dieſer Gegenſatz ſcheint ſogar der Natur des Geſchmacks entgegengeſetzt zu ſeyn, weil es ſcheint, als brächte man dadurch die Gegenſtände des Geſchmacks vor einen Gerichtshof, für den ſie nicht gehören, nehmlich vor den Gerichtshof des Verſtandes, der nach Regeln darüber entſcheiden ſoll, welche Begriffe enthalten, an die wir das, was ſchön iſt, oder nicht, in Anſehung dieſer ihrer Eigenſchaft anpaſſen wollen. Dieſer Gegenſatz heiſst nehmlich:

Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen, d. h. es muſs allgemeine Gründe geben, warum etwas als ſchön beurtheilt wird. Denn ſo verſchieden auch die Urtheile über einen Gegenſtand in Rückſicht ſeiner Schönheit ausfallen mögen; ſo lieſse ſich doch nicht einmal darüber ſtreiten, oder verlangen, daſs die Urtheile darüber übereinſtimmen ſollten, wenn es nicht allgemeine Gründe gäbe, auf welche ſich die Geſchmacksurtheile eines Jeden gründen müſsten (U. 234. M. II, 739). Die Auflöſung dieſer Antinomie findet man in den Artikeln Antinomie, 6, a. und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Hier hat nur der Unterſchied zwiſchen den beiden Begriffen, des Diſputirens und Streitens, und der Einfluſs dieſes Unterſchieds bei der Antinomie des Geſchmacks, gezeigt werden ſollen.

11. Kant giebt (Berl. Mon. 1796. S. 487.) noch eine Erklärung des Diſputirens. Er ſagt nehmlich, es heiſse ſo viel, als ſich polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern reiben. Sich an Andern polemiſch reiben, heiſst aber eben ſo viel, als ſich durch Urtheile einander wechſelſeitig widerſtehen, und dieſes mit der Philoſophie thun, heiſst es nach beſtimmten Begriffen als Beweisgründen thun. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1. vollkommen einerlei, nur daſs ſie nicht den Zweck des Diſputirens enthält, nehmlich, Einhelligkeit der Urtheile hervorzubringen.

Doctrin der Urtheilskraft,

s. Logik.

Dogma,

dogmatisches Urtheil, Lehrspruch, *dogma*, *dogme*. Ein directsynthetischer Satz aus Begriffen. Die Erläuterung dieser Erklärung findet man im Artikel: Apodictisch, 5, wo auch ein Beispiel eines solchen Satzes gegeben ist. Das Dogma unterscheidet sich von dem analytischen Satze, dem Erfahrungssatze, dem Mathema, dem Verstandesgrundsatze und dem Vernunftgrundsatze (C. 764).

2. Das Dogma unterscheidet sich

a. vom analytischen Satze dadurch, dass es synthetisch ist. Ein analytischer Satz lehrt uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält; weil dieser Satz die Erkenntniss über den Begriff des Subjects nicht erweitert, sondern nur erläutert. Ein Dogma aber lehrt etwas, s. Analytisches Urtheil;

b. vom Erfahrungssatze dadurch, dass es aus Begriffen entspringt. Eines Erfahrungssatzes Gewissheit ist zufällig, ein Dogma hingegen hat apodictische Gewissheit, d. i. eine solche, die mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist;

c. vom Mathema, s. Apodictisch, 5.

d. vom Verstandesgrundsatze dadurch, dass es direct aus Begriffen entspringt. Ein Verstandesgrundsatz ist ein indirect-synthetischer Satz, welcher durch Beziehung seiner Begriffe darauf, dass ohne ihn die Möglichkeit der Erfahrung wegfällt, gültig ist, wie z. B. der Grundsatz der Causalität, dass jede Verände-

rung eine Urfache haben mufs. Das **Dogma** hingegen folgt unmittelbar aus Begriffen.

e. von dem **Vernunftgrundfatze** oder Princip in engerer Bedeutung auch dadurch, dafs es **direct-fynthetifch** aus Begriffen ift. Ein Vernunftgrundfatz ift ein **indirect-fynthetifcher** Satz, nehmlich durch Beziehung feiner Begriffe (Ideen), entweder **theoretifch**, auf die Fortfetzung der Erfahrungsreihen, oder, **praktifch**, auf die allgemeingefetzmäfsige Willensbeftimmung. Das **Dogma** hingegen entfpringt unmittelbar, ohne alle Beziehung worauf, aus Begriffen (C. 764. f.).

3. Die reine fpeculative Vernunft hat keine Dogmata, weil ihre Ideen keine conftitutive objective Gültigkeit haben; fondern die Dogmata entfpringen alle aus der praktifchen Vernunft. Ein aus der Vernunft entfpringender Begriff heifst eine Idee, z. B. Gott, Seele, Freiheit, Unfterblichkeit u. f. w. Diefe **Ideen** haben nicht, wie die **Erfahrungsbegriffe** ihren Gegenftand in der Erfahrung, fie dienen auch nicht, wie die reinen **Verftandesbegriffe**, dazu, die Erfahrung möglich zu machen, f. **Conftitutiv**, fondern der Erfahrungserkenntnifs Richtung und Vollftändigkeit zu geben, oder fie fyftematifch zu machen, z. B. alle Reihen von Urfachen und Wirkungen, in einem einzigen Puncte, der oberften Urfache, von der Seite ihres Anfangs (*a parte ante*) als vollendet anzufehen. Sie haben alfo an und für fich keine Gültigkeit, fondern nur in Beziehung darauf, dafs fie Vernunftregeln geben, aus welchem Gefichtspunct die Erfahrungsreihen fortzufetzen find, z. B. alle Urfachen und Wirkungen in der Natur fo zu betrachten, als habe die Reihe derfelben eine abfolut erfte Urfache zum Anfange, die aber eben darum, weil fie die abfolut erfte ift, in der Erfahrung, wo alles nur bedingt, oder wieder von etwas anderm abhängig ift, nicht zu finden feyn kann. Der Satz alfo: **es ift ein Gott**, ift für die Erkenntnifs kein **Dogma**, denn er **lehrt** nicht etwas, woraus ich die Abhängigkeit der Naturdinge von einer oberften Urfache

erkenne, da ich mir von einer folchen Urfache, die nicht Wirkung einer andern Urfache ift, und nicht durch Naturkräfte wirkt, fondern gar nicht zur finnlichen Welt gehört, nicht die mindefte, als blofs eine analogifche Vorftellung machen kann. Diefer Satz dient nur dazu, die Reihen der Urfachen und Wirkungen nicht als in fich felbft gegründet anzufehen, und keine Natururfache für die abfolut erfte zu halten, fondern die Unterfuchung über die Natururfachen immer weiter fortzufetzen. Allein für das Handeln ift der Satz: es ift ein Gott, allerdings ein Dogma, denn er gehet unmittelbar aus dem Begriff des Moralgefetzes in dem moralifch gefinnten, alfo frei handelnden finnlichen Wefen hervor, als aus einem Gefetze des Handelns in einer nicht von unferm Willen abhängigen, fondern nothwendigen Naturgefetzen unterworfenen, finnlichen Welt; in der folglich nothwendig eine Verknüpfung ftatt finden mufs zwifchen der Befriedigung des aus der finnlichen Natur des moralifchen Sinnenwefens (des Menfchen) entfpringenden Wunfches nach Glückfeligkeit, welche Befriedigung von der Einrichtung der Natur abhängt, und zwifchen den moralifchen Grundfätzen, nach welchen das moralifche Wefen, ohne alle Rückficht darauf, was es in der Welt für Folgen haben werde, blofs um diefer Grundfätze willen handelt. Wer alfo nach folchen Grundfätzen und um derfelben willen handelt, der fetzt damit, oft ohne dafs er es fich felbft bewufst ift, jene Verknüpfung, die aber nur durch einen vernünftigen Welturheber, der das Sittengefetz will, möglich ift, voraus, d. i. er glaubt nothwendig an einen heiligen und gütigen, das heifst weifen Gott. Denn da das Moralgefetz unbedingt gebietet: du follft, fo können wir nicht fagen, wir wollens verfuchen, ob es gehen wird, als fittlich gute Wefen auch glückfelig zu werden, fondern da das Moralgefetz befolgt werden foll, fo unterwirft die Vernunft damit den Ausgang ihrem Gefetze, und die Welt einer oberften, nach diefem Gefetze wirkenden, folglich vernünftigen und weifen (heiligen und gütigen) Urfache. Folglich ift das Moralgefetz aufrichtig befolgen und praktifch an Gott glauben identifch, und der

Satz: es ift ein Gott, ein aus dem praktifchen Begriff des Moralgefetzes unmittelbar hervorgehender fynthetifcher Satz, oder ein Dogma (C. 764).

Kant. Critik der reinen Vernunft, Methodenl. I. Hauptft. I. Abfchn. 3. S. 764. f.

Dogmatifch,

dogmaticum, *dogmatique*. Kant gebraucht diefes Wort in mehr als einer Bedeutung:

1. erklärt er es (C. XXXV.) aus fichern Principien *a priori* ftrenge beweifend. Er fagt, die reine Erkenntnifs der Vernunft, als Wiffenfchaft, mufs jederzeit dogmatifch feyn, d. h. fie mufs ftrenge wiffenfchaftlich behandelt werden. Dazu gehört, dafs

a. jeder Satz derfelben bewiefen werde;

b. der Beweis aus Principien geführt werde;

c. diefe Principien *a priori* feyn;

d. diefe Principien ficher feyn;

e. der Beweis die gehörige Strenge habe.

a. Jeder Satz mufs bewiefen werden, heifst, die objective Gültigkeit deffelben mufs dargethan, oder aus objectiven Gründen, d. i. aus folchen, die für Jedermann gültig find, die Wahrheit des Satzes hergeleitet werden.

b. Der Beweis wird aus Principien geführt, heifst, da jeder Satz fich auf einem andern gründet, der die Gültigkeit der Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat enthält, fo müfste diefer beweifende Satz wieder aus einem dritten, diefer dritte aus einem vierten u. f. w. ohne Ende bewiefen werden; da das aber nicht möglich ift, fo mufs an der Spitze aller diefer Sätze ein Satz ftehen, der nicht weiter (wenigftens nicht

auf diese Weise) bewiesen werden darf, und dieser Satz heisst ein Princip oder ein Grundsatz, s. Anfang.

c. Diese Principien müssen *a priori* seyn, und folglich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den Kennzeichen, dass ein Satz *a priori* und nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, verbunden seyn, s. *a priori*.

d. Diese Principien müssen sicher seyn, d. h. ob sie gleich im System nicht weiter bewiesen werden, so müssen sie darum doch nicht ohne alle Prüfung angenommen werden. Es muss von ihnen ebenfalls vorher untersucht worden seyn, ob sie auch so beschaffen sind, dass man sich auf ihre Richtigkeit verlassen kann, und ob sie auch auf alle Sätze, ohne alle Einschränkung, oder nur unter gewissen Einschränkungen, folglich nur auf einige Sätze anwendbar sind. Die Prüfung dieser Grundsätze geschieht eben in der Critik, als einer Grundlage (Perpädeutik), die vor der Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntniss (Metaphysik) hergehen muss. Wer diese Grundsätze ohne alle Prüfung gebraucht, verfährt nicht dogmatisch, sondern, wie wir sehen werden, dogmatistisch, oder verfällt in den Dogmatismus.

e. Der Beweis selbst muss endlich die gehörige Strenge haben, d. i. es muss im Gange desselben nicht nur nichts unbewiesen angenommen werden, sondern auch keine Lücke und kein Sprung im Beweise seyn; kurz, er muss nach den Vorschriften geführt werden, s. Beweis. Kant beweiset z. B. (N. 33.) den Satz: die Materie erfüllt den Raum durch eine besondere bewegende Kraft. Sein Beweis bestehet aus folgenden Sätzen:

α. Das Eindringen in den Raum ist eine Bewegung;

β. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung derselben, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe;

γ. Es kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was ſie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung deſſelben Beweglichen in entgegengeſetzter Richtung;

δ. Der Widerſtand, den eine Materie in dem Raume, den ſie erfüllt, allem Eindringen andrer thut, iſt alſo eine Urſache der Bewegung der eindringenden Materie in entgegengeſetzter Richtung;

ε. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft;

Alſo erfüllet die Materie den Raum durch eine beſondere bewegende Kraft.

Hier wird nun der Satz, den Kant aufſtellt, nach der Forderung in a. bewieſen. Es werden dazu fünf Sätze gebraucht, von denen nur einer, nehmlich γ. wieder eines Beweiſes bedarf; die übrigen aber analytiſch, oder durch bloſse Entwickelung gewiſs ſind, indem in allen vieren dem Subject ein Prädicat beigelegt wird, das ſchon im Begriff des Subjects liegt, z. B. das Eindringen in den Raum iſt eine Bewegung. Erklärt man nehmlich Bewegung durch Veränderung des Orts, ſo iſt ja das Eindringen in einen Raum nichts anders, als eine Veränderung des Orts, bei der eine Kraft angewendet werden muſs, um den neuen Ort, in welchem ein Widerſtand iſt, einzunehmen. Den Sätzen α, β, δ, ε liegt alſo der Grundſatz zum Grunde, oder das logiſche Princip, keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Das Gegentheil der Prädicate in α, β, δ, ε würde nehmlich den Subjecten in dieſen Sätzen widerſprechen, z. B. das Eindringen in den Raum iſt eine fortdauernde Ruhe oder Nichtbewegung. Der Satz γ aber bedarf eines neuen Beweiſes, und dieſen hat Kant (N. 20.) gegeben. Ich habe dieſen Beweis im Artikel Bewegung VI. zuſammengeſetzte, S. 610. erläutert, und S. 621. ff. gezeigt, wie unſer Satz aus demſelben folgt.

Der Beweis des ganzen Lehrſatzes wird aber aus Principien oder Grundſätzen geführt; nehmlich nicht

nur aus dem logischen Satze des Widerspruchs, der, wie gezeigt worden ist, jenen vier analytischen Sätzen α, β, δ, ε zum Grunde liegt, sondern auch aus dem metaphysischen Satze der Causalität, daſs jede Veränderung eine Ursache haben müsse, welcher bei dem Satze β. zum Grunde liegt. Denn der Grundsatz der Causalität ist hier nur der Kürze wegen weggelassen, indem der Beweis eigentlich so heissen sollte: die Bewegung der eindringenden Materie wird vermindert oder aufgehoben; nun muſs diese Veränderung, wie eine jede, eine Ursache haben; diese Ursache ist die Materie, welche den Raum erfüllt, wo hinein die andere dringen will; jene ist es also, die das Eindringen verhindert, welches widerstehen heiſst; folglich ist dieser Widerstand die Ursache u. s. w. Ohne diesen Grundsatz der Causalität wäre keine Verbindung zwischen der, beim Eindringen der Materie, erfolgten Verminderung der Bewegung, und der Materie, die den Raum erfüllt, in den das Eindringen geschehen soll. Man sehe Bewegung, S. 622, 2.

Der Satz des Widerspruchs und der Grundsatz der Causalität sind übrigens *a priori*, denn sie sind beide allgemeine und nothwendige Bedingungen, der erste, alles Denkens überhaupt, der andere, alles Erkennens, s. Analogie der Ursache. Daſs auch der Satz des Widerspruchs sicher ist, und ohne ihn gar nicht gedacht werden kann, beweiset die Logik. Allein der Grundsatz der Causalität kann gar nicht aus Begriffen bewiesen werden, wie man es vor Kant vergeblich versucht hat. Wer nun diesen Satz ohne alle Prüfung gebrauchen wollte, etwa als einen durch den gesunden Menschenverstand (d. i. als einen vom gemeinen Menschenverstande in der Erfahrung richtig gebrauchten) anerkannten Grundsatz, würde in den Dogmatismus verfallen. Kant hat daher diesen Grundsatz, so wie alle übrigen, der Construction unfähigen, also ächt philosophischen Grundsätze, in der Critik der Erkenntniſsvermögen bewiesen; und zwar den der Causalität dadurch, daſs er zeigt, wie ohne ihn gar keine Erfahrung möglich wäre. Endlich hat der zum Beispiel aufgestellte Beweis alle logische Strenge, welches

um ſo einleuchtender ſeyn wird, wenn man ſich erinnert, daſs dasjenige, was nicht anders gedacht und vorgeſtellt werden kann, auch in den Dingen ſelbſt, deren Erkenntniſs möglich iſt, nicht anders ſeyn kann, weil dieſe nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind, d. i. von den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens abhängende, und nach denſelben verknüpfte Affectionen unſerer Sinnlichkeit.

2. Kant unterſcheidet alſo ſorgfältig zwiſchen dem dogmatiſchen Verfahren der reinen Vernunft mit vorangehender Prüfung (Critik) ihres eigenen Vermögens (C. 7.) und dem dogmatiſchen Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Das erſtere kann man das kritiſche Verfahren, das letztere das dogmatiſche Verfahren nennen. Das kritiſche Verfahren iſt alſo nicht dem dogmatiſchen, ſondern dem dogmatiſtiſchen Verfahren entgegengeſetzt. Es wäre zu wünſchen geweſen, daſs Kant das Wort dogmatiſtiſch in dieſer Bedeutung gebraucht hätte; ſo würde der zwiefache Sinn, in welchem er das Wort dogmatiſch, nehmlich auch für dogmatiſtiſch, nimmt, nicht die richtige Vorſtellung dieſer ſo wichtigen und fundamentalen Lehre der critiſchen Philoſophie erſchwert haben.

Das kritiſche Verfahren enthält alſo zwei Momente der Wiſſenſchaft der reinen Vernunft:

a. die Kritik des Vermögens der reinen Vernunft;

b. das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft.

Das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft ermangelt des Moments a. oder der Critik. Verſtehet man unter der Popularität in der Philoſophie nicht, wie man ſollte, eine faſsliche, und ſo weit es möglich iſt, ſelbſt den, nicht durch Wiſſenſchaft gebildeten, Verſtand überzeugende Darſtellung der Hauptlehren der Philoſophie, wie ſie durch Wiſſenſchaft und das kritiſche Verfahren in derſelben begründet worden ſind, ſondern, wie bisher, eine geſchwätzige Seichtigkeit in Unterſuchung der Wahrheit ſelbſt, bei der man es mit den Beweiſen nicht ſo ſtren-

ge nimmt, und der Fasslichkeit die Gründlichkeit aufopfert; so ist freilich das kritische Verfahren eben so wenig populär, als dogmatistisch. Denn diese Popularität ermangelt beider Momente a und b. Auch ist das kritische Verfahren eben so wenig mit dem skeptischen Verfahren einerlei, welches keine andere Metaphysik anerkennt, als die Behauptung, dass alle reine Vernunfterkenntniss zweifelhaft sei und unentschieden bleiben müsse. Sondern, nachdem die Kritik einen festen Grund gelegt hat, soll die Metaphysik allerdings dogmatisch (d. i. strenge wissenschaftlich, so dass alle ihre Sätze aus, durch die Kritik ausgemachten, sichern Grundsätzen *a priori* bewiesen werden), und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden. Diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich *a priori*, mithin zur völligen Befriedigung der Vernunft, ihr Geschäft auszuführen, ist unnachlasslich. Kant will also, dass derjenige, der einst das System der Metaphysik aufstellen wird, zu welchem die Kritik den Grund gelegt und den Plan vorgezeichnet hat, die strenge Methode des berühmten Wolf befolgen soll, welche freilich, weil sie der Kritik ermangelte, dogmatistisch wurde. Wenn Kant diesen Philosophen den gröſsten aller dogmatischen Philosophen nennt, und seinen Mangel einer Kritik der reinen Vernunft auf die Rechnung der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters schreibt, so scheint das erste ein Lob, und das zweite ein Tadel zu seyn, und sollte folglich dogmatistische Denkungsart heiſsen (C. XXXVI. ff.)

Kant erklärt das Wort dogmatisch (C. 7.) durch: ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft. In diesem Sinne sagt er von der Metaphysik, ihr Verfahren sei im Anfange dogmatisch. Nun sagt aber Kant selbst (C. XXXV.), die Kritik sei nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnisse, als Wissenschaft, entgegengesetzt, denn diese müsse jederzeit dogmatisch seyn, und nennt Dogmatism, das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne

vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens; folglich gebraucht Kant das Wort dogmatifch oben (C. 7.) als das Adjectiv oder Beiwort von Dogmatism, wofür ich daher, um in Zukunft alle Mifsverftändniffe zu vermeiden, das Wort dogmatiftifch vorfchlage. Die Metaphyfik verfährt, wenn fie noch in ihrer Kindheit ift, dogmatiftifch, d. i. dogmatifch, ohne alle Prüfung des Vermögens zu diefem Unternehmen; aber wenn fie das Alter der Reife und Gründlichkeit erreicht hat, dann verfährt fie kritifch, d. i. zwar auch dogmatifch, aber mit einer vorangehenden Kritik des Vernunftvermögens. So dünkt, mich, müffen alle Mifsverftändniffe in Anfehung der Bedeutung des Worts, dogmatifch, und der Richtigkeit der Sache felbft, wegfallen.

Im obigen Sinne, fo dafs es dogmatiftifch heifsen follte, gebraucht Kant auch das Wort dogmatifch, wenn er fagt (U. 321.): die Syfteme der Naturerklärung in Anfehung der Endurfachen find insgefammt dogmatifch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge nach Zwecken, nicht aber über die fubjective Maxime, die Dinge blofs nach Zwecken zu beurtheilen, ftreitig. Nach objectiven Principien heifst, wie aus dem Gegenfatze folgt, fo viel, als nach folchen Grundfätzen, nach welchen die Dinge wirklich fo befchaffen feyn follen, dafs fie nach Zwecken gebildet find, oder nicht. Wer aber über objective Principien ftreitet, ohne zu prüfen, wie fie durch Vernunft möglich find, der verfällt in den Dogmatismus; wer hingegen fubjective Maximen auffindet, der mufs die Quellen derfelben geprüft haben, und alfo kritifch verfahren feyn.

Eben fo ift nun auch die Stelle (C. 23.) zu verftehen, wo Kant fagt: man kann und mufs alfo alle bisher gemachten Verfuche, eine Metaphyfik dogmatifch zu Stande zu bringen, als ungefchehen anfehen. Hier hat wieder das Wort dogmatifch die zweite Bedeutung, und follte dogmatiftifch heifsen.

3. Eine dritte Erklärung, die Kant von dem Worte dogmatifch giebt, ift (C. 228.), es heifse fo viel, als

aus Begriffen. Z. B. ein dogmatisches Urtheil, oder ein Dogma, ist ein Urtheil aus Begriffen. In dieser Bedeutung ist das Wort dogmatisch dem mathematischen entgegengesetzt, welches aus Construction der Begriffe bedeutet. So sagt man, einen Beweis dogmatisch führen. Dies wäre nun, im weitern Sinne des Worts, so viel als discursiv und acroamatisch, und ein dogmatischer Beweis wäre dann so viel als ein akroamatischer, von welchem im Artikel Acroamatisch ein Beispiel gegeben worden ist, s. auch Discursiv. Allein Kant macht noch einen Unterschied zwischen, den Beweis durch Begriffe führen, und, ihn aus Begriffen führen. Und da kann man denn die discursiven oder acroamatischen Beweise, welche in dieser Bedeutung den Beweis bloss durch *) Begriffe führen, eintheilen, in dogmatische im engern Sinne des Worts, welche den Beweis zugleich aus Begriffen führen, und in kritische, oder transscendentale Deductionen. Diese letzteren sind solche Beweise, die zwar auch durch Begriffe geführt werden, d. i. bei welchen man keine Constructionen gebraucht, deren Beweisgrund aber doch nicht eigentlich ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Erfahrung ist (C. 228, 263.). Man sehe hiervon Beweis, 7. Diese Bedeutung stimmt nun mit der Bedeutung des Worts Dogma überein. In diesem Sinne spricht Kant der speculativen Vernunft alle Dogmata, dogmatische Beweise und dogmatische Methode gänzlich ab. Man muss also wohl unterscheiden zwischen

1. dem dogmatischen Verfahren oder der dogmatischen Methode, von der Kant spricht, wenn er sie (C. XXXV) für verträglich mit der kritischen Philosophie und für durchaus nothwendig zur Metaphysik als Wissenschaft angiebt; denn alsdann versteht er eine strenge

*) Im Artikel Akroamatisch ist aus so viel als durch, wie das Beispiel lehrt.

wiffenfchaftliche Behandlung der Vernunftwahrheiten darunter, mit der Vorausfetzung, dafs eine Kritik des Erkenntnifsvermögens vorangegangen ift, und

2. dem dogmatifchen Verfahren, der dogmatifchen Methode, oder dem Dogmatismus, nach welchem das Gebäude der Metaphyfik ohne Kritik des Erkenntnifsvermögens aufgeführt wird; welches Kant verwirft und ihm das kritifche Verfahren entgegenfetzt, und

3. der dogmatifchen Methode, nach welcher, auf Art der Mathematiker, doch ohne Conftruction, oder auch nach einer eigenthümlichen Manier, das ganze Syftem der Vernunftwahrheiten aus blofsen Begriffen hergeleitet werden foll. Eine folche dogmatifche Methode ift in der philofophifchen Erkenntnifs nicht möglich, weil es keinen Satz geben kann, der fynthetifch wäre, und doch durch einen blofsen Begriff die Gültigkeit der Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat bekäme (C. 765.).

Beffer wäre es, wenn man diefen verfchiedenen Methoden auch verfchiedene Namen gäbe, und fie die doctrinale dogmatiftifche und dogmatifche Methode nennte.

Dogmatismus

der Metaphyfik, *dogmatismus metaphyficus*, *dogmatisme de la Metaphyfique*. Das Vorurtheil, in der Metaphyfik ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen. Wenn nehmlich der Verftand fich von der Einbildungskraft vorfpiegeln läfst, als fei es ihm möglich, zu reinen fichern Vernunftkenntniffen, z. B. zur Erkenntnifs Gottes, der Seele, u. f. w. zu gelangen, ohne dafs das Vermögen, aus welchem diefe reinen Vernunfterkenntniffe entfpringen, vorher geprüft werde, fo ift diefes der Dogmatismus der Metaphyfik. Diefer Dogmatismus ift aber fehr gefährlich, denn er ift die wahre Quelle alles der Moralität widerftreiten-

den Unglaubens, welcher jederzeit sehr dogmatistisch ist, s. Dogmatisch. Dieser Unglaube bestehet nehmlich darin, dass man das Daseyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit geradezu läugnet, ebenfalls ohne Prüfung der Grundsätze, auf welche man die Beweise für die Verneinung obiger Sätze gründet. Der Artikel Antinomie lehrt, wie dieses möglich sei, wenn man die Erscheinungen für Dinge an sich hält, welches ohne Kritik des Vernunftvermögens unvermeidlich ist. Man siehet also hieraus, wie wichtig die kritische Philosophie ist, da sie jenen dogmatistischen Unglauben stürzt, und jene Dogmen, welche der dogmatische Unglaube verwirft, gegen alle Einwürfe wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der dogmatistischen Gegner rettet, und jenen Einwürfen auf immer ein Ende macht (C. XXX. f.)

2. Der Dogmatismus, sagt Kant ferner (C. XXXV.), ist die Anmassung, mit einer reinen Erkenntniss aus Begriffen (d. i. der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst in Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen. So ist die Vernunft längst im Besitze und Gebrauch des Grundsatzes der Causalität, dass alle Veränderung eine Ursache habe. Dieser Grundsatz ist ein Erkenntniss aus Begriffen, man kann ihn nicht construiren, es ist also ein philosophischer und kein mathematischer Satz. Wendet man nun dieses Princip auch auf Gegenstände an, die nicht in der Erfahrung zu finden sind, z. B. auf die Welt als einen Inbegriff aller Naturdinge, und auf Gott, so schliesst man auch, die Welt muss eine Ursache haben, und diese ist keine andere als das allervollkommenste Wesen oder Gott. Erkundigt man sich nun nicht vorher, wie die Vernunft zu jenem Grundsatze gelangt, und ob sie auch das Recht hat, ihn auf solche Vorstellungen, wie Gott und die Welt sind, anzuwenden, welche Erkundigung eben zur Critik der reinen Vernunft gehört, so ist das Dogmatismus.

3. Dogmatismus ist ferner (C. XXXV.) das dogmatische (acroamatische) Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Diese Erklärung ist erläutert worden im Artikel Dogmatisch, 1, B.

4. Der Dogmatismus der Metaphysik, sagt Kant endlich (E. 78), ist das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens selbst, blofs um ihres (der Metaphysik) Gelingens willen. Diese Erklärung stimmt, wie man sieht, mit den vorhergehenden vollkommen überein, nur ist hier noch der Grund angegeben, woher es rührt, dafs man ein solches Zutrauen zu den Principien der Metaphysik hat. Weil es uns nehmlich gelingt, diese Principien *a priori*, z. B. den Grundsatz der Causalität, auf Erfahrung anzuwenden, so scheint das dieselben vollkommen zu bestätigen, und man verlangt daher nicht einmal einen Beweis *a priori* für sie. Wendet man sie nun, durch dieses Gelingen in der Erfahrung verleitet, auch auf Gegenstände, die nicht erfahren werden können, auf das Ueberfinnliche, z. B. Gott, den Geist des Menschen, die Unsterblichkeit u. s. w. an, so entstehet der Dogmatismus in Ansehung des Ueberfinnlichen, wenn die Kritik sie nicht vorher geprüft, ihren Ursprung erforscht, und sie als Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung gesichert hat.

5. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist noch unterschieden von dem Dogmatism der Metaphysik. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist nehmlich die Behauptung der intellectuellen Anfänge in den Reihen der Erscheinungen, z. B. einer Weltgrenze, oder dafs die Welt einen Anfang habe. Kant nennt das Dogmatismus der reinen Vernunft von dem wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser Behauptung, durch welches sie sich von dem Empirismus der reinen Vernunft unterscheidet, welches die Behauptung ist, dafs in den Reihen der Erscheinungen jedes Glied sein vorhergehendes habe, und es keinen An-

fang der Reihe gebe. Beides, jener Dogmatism und dieser Empirism liegen in der Vernunft. Der Dogmatism leitet die ganze Reihe der Erfahrung von einem Anfange oder Princip *a priori* ab, welches (nach Artikel Dogmatisch, 1.) eine dogmatische Ableitung ist, daher heisst diese Behauptung der intellectuellen Anfänge, oder Anfänge *a priori*, der Dogmatismus der reinen Vernunft (C. 494.). Diese intellectuellen Anfänge sind übrigens:

a. der Weltanfang;
b. die Weltgrenze;
c. das Einfache;
d. der freie Wille;
e. das schlechthin nothwendige Wesen.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XXX. XXXV. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 404.

Dess. Ueber eine Entdeckung II. Abschn. S. 78.

Domänen,

Ländereyen zur Privatbenutzung (Unterhaltung des Hofes) des Oberbefehlshabers im Staate (K. 183.). Der Obereigenthümer eines Landes kann rechtlich kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zur Privatperson), sondern das Privateigenthum gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, als Volk, sondern distributiv, als einzelnen Staatsbürgern) zu; bei einem nomadisch beherrschten Volk ist gar kein Privateigenthum des Bodens. Der Beherrscher des Staats ist nehmlich auch Obereigenthümer des Bodens, auf welchem das Volk lebt, d. h. er stellt den allgemeinen Besitzer, das Volk, als Gesetzgeber desselben, vor. Dieser Oberbefehlshaber kann also keine Domänen haben, d. i. keine Ländereyen zu seiner Privatbenutzung, zur Unterhaltung seines Hofes, besitzen. Der Staat würde sonst Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als Grundunterthänig (*glebae adscripti*)

und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern iſt, folglich als aller Freiheit beraubt (*ſervi*) anzuſehen. Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts zu eigen als ſich ſelbſt, denn beſäſse er etwas zu eigen, ſo wäre zwiſchen ihm und einem andern Eigenthümer darüber ein Streit möglich, zu deſſen Schlichtung kein Richter da wäre. Aber man kann auch ſagen: er beſitzt alles, weil er das Befehlshaberrecht über alle Eigenthümer hat (K. 183. f.).

Dreiſtigkeit.

Eine Art von Zutrauen, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen; — eine vermeintliche Ueberlegenheit über die Urtheile Anderer. Dreiſtigkeit iſt ein nationaldeutſches Wort, und bedeutet eigentlich den Trotz, wodurch wir uns Andern zum Beifall aufdringen.

Druck,

preſſio, *preſſion*. Die Fortdauer der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.). Ein Stein auf meiner Hand wird von der Schwere nach der Erde zu getrieben, dadurch entſtehet ein Druck des Steins auf meine Hand, d. i. er nähert ſich der Hand immer mehr, um nach der Erde zu zu fallen, da die Hand ihn aber aufhält, ſo dauert die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit des Steins und der ihn haltenden Hand, d. h. die Berührung, fort, ſ. Berührung. Ein auf dem Tiſche liegender Stein wird den Tiſch eben ſo drücken. Denn der Tiſch hält ihn in ſeinem Fallen nach der Erde eben ſo auf, wie vorher die Hand. Die Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit zweier Cörper heiſst alſo Berührung, der Anfang der Berührung heiſst Stoſs, die Fortdauer der Berührung, Druck. Dies ſind die Wirkungen der Materien auf einander, die uns, als von der Materie ſelbſt verurſacht, unmittelbar in die Sinne fallen. Dahingegen das An-

nähern der Materien zu einander, und das Durchdrungenwerden einer Materie von der andern uns zwar in die Sinne fällt, aber nicht, daſs es Wirkung dieſer Materien ſelbſt iſt, weil da nichts für unſre Empfindung vorhanden iſt, wodurch ſich die Anziehungskraft der Materien ſo offenbart, wie ihre Zurückſtoſsungskraft durch den Druck (N. 57.).

Dunkel,

ſ. Vorſtellung.

Dunkelheit

in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Kant ſagt (U. IX.): die groſse Schwierigkeit, das äſthetiſche Problem, welches die Natur ſo verwickelt hat, aufzulöſen, werde einer nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflöſung deſſelben, wie er hofft, zur Entſchuldigung dienen, wenn nur klar genug dargethan ſei, daſs das Princip richtig angegeben worden; geſetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nehmlich von einer Erkenntniſs nach Begriffen, mit Recht fordern könne. Dies iſt der Text, zu welchem der gegenwärtige Artikel ein, wie ich hoffe, willkommner Commentar ſeyn ſoll.

1. Das äſthetiſche Problem, von welchem die Rede iſt, heiſst:

wie iſt ein Geſchmacksurtheil möglich?

d. i. wie iſt es möglich, etwas für ſchön oder häſslich zu erklären?

2. Vor Kant bildete man ſich ein, man könne ſich einen Begriff von dem, was ſchön und häſslich ſei, machen, und dann nach dieſem Begriff wieder beſtimmen, ob ein Gegenſtand ſchön oder häſslich ſei. Baumgar-

ten hielt es (nach **Meiers** Anfangsgründen der schönen Wissenschaften I. Hauptth. I. Hauptst. I. Abschn. §. 23. S. 38. **Baumgarten**. Metaphys. §. 488.), mit allen gründlichen Schönheitskennern seiner Zeit, für eine ausgemachte Sache, dass die Schönheit eine **Vollkommenheit** sei, in so ferne sie undeutlich oder sinnlich **erkannt** werde. Hiermit stimmt auch **Batteux** überein, indem er das **schön** nennt, was 1) die meiste Beziehung auf unsere eigene **Vollkommenheit**, auf unsern eigenen Nutzen hat; 2) das **vollkommenste** an sich selber ist (*quod tum ipsius naturae tum nostrae convenit*) (Einleit. in die schönen Wissensch. 1. Th. 2. Abschn. III.). Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, dass **Baumgarten** das **Schöne** durch die Sinne **erkennen**, **Batteux** dasselbe durch den **Geschmack**, ein Empfindungsvermögen, **fühlen** will. **Kant** zeigt, dass das Geschmacksurtheil, oder das Urtheil, ob etwas **schön** oder **häfslich** sei, gar nicht von dem Begriff der **Vollkommenheit** abhänge (U. 44.). **Batteux** giebt nehmlich zwei Momente des Schönen an, welche zusammen die **objective Zweckmäfsigkeit** ausmachen, mit der er die **Schönheit** verwechselt. Diese **objective Zweckmäfsigkeit** ist die Beziehung eines Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck. Sie ist entweder

a. die **äufsere objective Zweckmäfsigkeit**, d. i. die **Nützlichkeit** des **Gegenstandes**, welches Batteux die Beziehung auf unsre eigene Vollkommenheit, oder auch auf unsern eigenen Nutzen, nennt; oder

b. die **innere objective Zweckmäfsigkeit**, d. i. **Vollkommenheit** des Gegenstandes, welches Batteux die Vollkommenheit an sich selber nennt.

Allein die **Nützlichkeit** des Gegenstandes ist nicht der Grund, warum wir ihn **schön** nennen. Dieses erhellet schon daraus, weil häfsliche Gegenstände dennoch sehr nützlich seyn können. Der Dünger auf dem Hofe eines Landmanns ist ein sehr nützlicher Gegenstand,

aber Niemand wird ihn schön finden. Wollte man aber sagen, er ist nur auf dem Hofe nicht schön, weil er demselben nicht nützlich ist; so wird doch gewiss Niemand einen mit Dünger überstreueten Acker schön nennen. Aber die Nützlichkeit kann auch nicht mit der Schönheit einerlei seyn; beides macht zwar, dass wir ein Wohlgefallen empfinden, aber dieses Wohlgefallen ist bei beiden sehr verschieden. Die Nützlichkeit eines Gegenstandes bestehet darin, dass derselbe wozu gut ist. Der Dünger ist nützlich, weil er den Acker fruchtbar macht. Das Wohlgefallen also, was seine Nützlichkeit in uns erweckt, ist kein Wohlgefallen an dem Gegenstande selbst, sondern an dem Daseyn des Gegenstandes, weil wir ihn wozu nöthig haben, und er dazu dient, ja unentbehrlich ist. Wer keinen Acker hat, findet auch kein Wohlgefallen daran, dass er Dünger hat, er müsste ihn denn verkaufen können, noch weniger aber an dem Dünger selbst. Die Schönheit eines Gegenstandes aber besteht darin, dass er uns gefällt, ohne alle Rücksicht auf einen Nutzen, den er uns bringt. Ein Gebäude ist schön, nicht weil es dem Besitzer nützlich ist, denn wenn wir es schön nennen, so denken wir weder an den Besitzer, noch an seinen Vortheil, den er aus dem Daseyn und Besitze des Gebäudes zieht, sondern daran, dass es uns unmittelbar gefällt. Wenn wir etwas schön nennen, so drücken wir nicht damit aus, dass wir die Beschaffenheit des Gegenstandes mit irgend einem Begriff zusammengehalten haben, z. B. vom Nutzen, sondern unmittelbar mit dem Gefühl der Lust und Unlust, und dass wir ihn für einen Gegenstand erklären, der Jedermann Lust, und nicht Unlust, machen muss. Hier ist es also der Gegenstand selbst, und nicht das Daseyn desselben, was uns gefällt. Das Wohlgefallen am Daseyn eines Gegenstandes, heisst das Interesse. Es ist aber sehr wohl möglich, dass uns ein Gegenstand sehr gefallen kann, und wir ihn folglich für schön erklären müssen, von dem wir doch wünschen, er wäre nicht da. Ein Frauenzimmer kann sehr schön seyn, aber legt sie alles darauf an, einen unerfahrnen Jüngling, der mir anvertrauet ist,

oder meinen Sohn, zu verführen, so ist sie mir schädlich, und dennoch schön. Uebrigens unterscheidet sich die Schönheit von der Nützlichkeit auch dadurch, dass die letztere nur das Interesse Einiger am Gegenstande rege macht, dahingegen die Schönheit ein allgemeines Wohlgefallen am Gegenstande voraussetzt. Was mir nicht nützt, kann darum doch schön seyn, und ich werde es darum nicht häslich finden, weil es mir nicht nützt; und umgekehrt kann eine sehr unnütze Sache schön seyn.

Die Vollkommenheit des Gegenstandes kömmt der Schönheit desselben schon näher. Sie ist bei Batteux das zweite Moment der Schönheit, und Baumgarten setzt diese ganz allein in der Vollkommenheit. Ja Baumgarten, und sein Schüler Meier, waren ihrer Sache so gewiss, dass sie nicht nur meinten, die Sache bedürfe keines Beweises, sondern sich auch auf die gründlichen Schönheitskenner ihrer Zeit beriefen, die mit ihnen darin gänzlich einerlei Meinung wären. Nur setzen sie noch eine Bestimmung hinzu; nehmlich die Vollkommenheit sei dann mit der Schönheit einerlei, wenn die erstere undeutlich oder sinnlich erkannt werde (U. 44. M. I, 501).

Die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist die innere Zweckmässigkeit desselben, d. h. dass ein Zweck den Grund enthalte, warum der Gegenstand das ist, was er ist. Stimmt alles in dem Dinge zu diesem Zweck zusammen, so hat es qualitative Vollkommenheit; fehlt aber nichts in dem Dinge, was zu seinem Zweck erforderlich ist, so hat es quantitative Vollkommenheit. Ohne Zweck also kann es keine innere objective Zweckmässigkeit, oder Vollkommenheit, des Gegenstandes geben, und ob ein Ding vollkommen sei oder nicht, läst sich aus dem Begriff seines Zwecks richtig beurtheilen. Dass nun Vollkommenheit und Schönheit nicht einerlei sei, soll blofs in einem logischen Unterschied der Erkenntniss der Zusammenstimmung des Gegenstandes zu seinem Zweck liegen. Ist, sagen Baum-

garten und Meier, diese Erkenntnifs deutlich oder vernünftig, so wird der Gegenstand, wenn er zu seinem Zweck zusammenstimmt, als vollkommen, ist die Erkenntnifs undeutlich oder sinnlich, als schön erkannt. Jene Philosophen haben, um diesen Unterschied zu erläutern, ein Beispiel gegeben, das aber sogleich, unglücklich genug, die Grundlosigkeit dieses vorgegebenen Unterschieds ins Licht setzt. „Die Wangen einer schönen Person, heifst es, (Meier a. a. O. S. 39.) auf welchen die Rosen mit einer jugendlichen Pracht blühen, sind schön, so lange man sie mit blofsen Augen betrachtet. Man beschaue sie aber durch ein Vergröfserungsglas. Wo wird die Schönheit geblieben seyn? Man wird es kaum glauben, dafs eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen ist, die voller Berge und Thäler ist, deren Schweislöcher mit Unreinigkeit angefüllt sind, und welche über und über mit Haaren bewachsen ist, der Sitz desjenigen Liebreizes sei, der die Herzen verwundet. Und woher entsteht diese unangenehme Verwandlung? Ist es nicht augenscheinlich, dafs die ganze Veränderung in unsrer Vorstellung sich zugetragen, indem die undeutliche Vorstellung, durch Hülfe der Vergröfserungsgläser, dieser Zerstörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden?“ Hieraus würde nun folgen, dafs die Wangen der Person ohne Vergröfserungsglas für schön, aber mit dem Vergröfserungsglase für vollkommen wären erkannt worden. Aber wer wird wohl durch einen solchen Anblick, als hier beschrieben worden, die Vollkommenheit der Wangen erkannt haben. Durch die blofse Anschauung, vermittelst eines Sinnes, hier des Gesichts, die Vollkommenheit eines Dinges zu erkennen, ist eben so wenig möglich, als durch die blofse Betrachtung der Wangen sie schön zu finden. Zur Erkenntnifs der Vollkommenheit der Wangen mufs ich einen Begriff von dem Zweck derselben haben, und wenn ich auch alles an denselben diesem Zweck gemäfs finde, welches mit meinem Verstande geschiehet, so werde ich sie darum dennoch nicht schön finden; gesetzt, dafs meine Erkenntnifs von dieser Zusammenstimmung des Mannichfaltigen in den Wangen

auch noch so undeutlich wäre. Hingegen denkt Niemand beim Anblick schöner Wangen an den Zweck derselben und die Zusammenstimmung aller Theile derselben mit diesem Zwecke. Uebrigens setzen die Vorstellungen dieser Philosophen voraus, dass entweder die Sinne erkennen, d. i. ihre Gegenstände durch Begriffe vorstellen, nehmlich die Schönheit durch den undeutlichen Begriff der Vollkommenheit; oder dass der Verstand vermittelst Anschauungen urtheilt, nehmlich etwas als schön durch den blossen Anblick; welches sich beides widerspricht, indem nur die Sinne anschauen, und nur der Verstand denken kann (U. 45. M. II, 502).

Die Schönheit wird nicht durch Begriffe erkannt, sondern durchs Gefühl empfunden. Und hierin hat wieder Batteux weiter gesehen, als Baumgarten, indem der erstere den Geschmack für ein Vermögen zu fühlen erklärt, aber doch nicht bedachte, dass man die Vollkommenheit nicht fühlen, sondern bloss durch den Begriff des Zwecks erkennen kann. Wir wollen nun Kants Erörterung des Schönen kürzlich vortragen, und dann zeigen, wie ein solches Urtheil, dass etwas schön sei oder nicht, möglich sei. Kant trägt die Momente des Schönen nach den Kategorien vor.

Durch das Urtheil, ein Gegenstand sei schön, erklären wir

a. der Qualität nach, dass er, ohne alles Interesse, gefällt;

b. der Quantität nach, dass er, ohne Begriff, allgemein gefällt;

c. der Relation nach, dass er, ohne die Vorstellung eines Zwecks, als zweckmässig wahrgenommen wird;

d. der Modalität nach, dass er, ohne Begriff, gefallen muss.

a. Wenn ich etwas als schön oder hässlich beurtheilen will, so denke ich nicht darüber nach, um Merk-

male zum Erkennen daran aufzufinden, denn ich will jetzt den Gegenſtand nicht erkennen; ſondern ich gebe Acht, ob mir der Gegenſtand gefällt oder miſsfällt. Ich halte ihn alſo mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt zuſammen, um durch daſſelbe über ſeine Beſchaffenheit zu urtheilen, aber nicht ihn zu erkennen.

b. Ich ſage ferner nicht, dieſer oder jener Gegenſtand iſt für mich ſchön, ſondern iſt ſchön, und ſetze damit zwar nicht voraus, daſs Jedermann dieſem Urtheile beiſtimmen werde, weil das vorausſetzen würde, daſs ſowohl ich, als Jedermann einen guten Geſchmack habe; aber doch, daſs Jedermann meinem Urtheile beiſtimmen ſollte, und erkläre es damit eben für allgemein, oder behaupte, daſs der Gegenſtand Jedermann gefalle, der Geſchmack habe.

c. Da durch das Urtheil, ein Gegenſtand ſei ſchön, erklärt wird, er gefalle, ſo muſs dieſes Gefallen einen Grund haben. Nun kann er uns, wie gezeigt worden iſt, nicht ſeiner objectiven Zweckmäſsigkeit wegen gefallen, denn ſonſt würden wir ihn für nützlich oder für vollkommen erkennen, aber nicht als ſchön empfinden. Folglich muſs er durch ſeine ſubjective Zweckmäſsigkeit gefallen, d. i. dadurch, daſs er ſo eingerichtet iſt, daſs er dem Subject, welches die Vorſtellung des Gegenſtandes hat, gefallen muſs. Iſt nun dieſe ſubjective Zweckmäſsigkeit von der Art, daſs in dem Subject ein Bedürfniſs liegt, welches durch den Gegenſtand befriedigt wird, ſo hat der Gegenſtand einen ſubjectiven Zweck, allein dann iſt der Gegenſtand dem Subject angenehm, aber nicht ſchön, denn das Wohlgefallen iſt alsdann mit einem Intereſſe verbunden, und es iſt nicht der Gegenſtand welcher gefällt, ſondern das Daſeyn deſſelben. Alſo bleibt nichts übrig, als daſs der Gegenſtand dann ſchön heiſst, wenn er ſubjectiv zweckmäſsig iſt ohne allen Zweck, d. i. wenn er unſerm Erkenntniſsvermögen ſo angemeſſen iſt, daſs mit der bloſsen Auffaſſung der Form des Gegenſtandes Luſt verbunden iſt, worin eben das Gefallen der Schönheit beſtehet. Jeder

Gegenſtand beſtehet nehmlich aus Form und Materie, die Form wird angeſchauet, die Materie empfunden. Nun iſt das Wohlgefallen an der Schönheit nicht mit der Empfindung verbunden. Denn wenn der Gegenſtand unmittelbar durch die Empfindung gefällt, ſo befriedigt er irgend ein Bedürfniſs, und vergnügt ſchon, aber gefällt nicht bloſs, er iſt dann angenehm, aber nicht ſchön. Die Wärme des Sonnenſtrals im Winter iſt nicht ſchön, ſondern angenehm, weil uns frieret, und dieſes unangenehme Gefühl durch den Sonnenſtral aufhört, und das angenehme der Wärme entſtehet. Die Materie des Sonnenſtrals iſt es hier, die uns das Gefühl verurſacht, nicht die Form. Das Wohlgefallen an der Schönheit iſt hingegen mit der Form des Gegenſtandes verbunden, und liegt in einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben ohne allen Zweck. Ich nenne eine Gegend ſchön, nicht wegen der Bäume, Berge, des Waſſers und Graſes, wodurch ſie gebildet wird, denn läge das alles durcheinander, ſo wäre ſie nicht mehr ſchön; alſo iſt es die Form, in der alles geordnet iſt, warum ich ſie ſchön nenne. Dieſe Form erweckt, wenn ich den Gegenſtand auffaſſe, ein Wohlgefallen in mir, wegen welches ich denſelben ſchön nenne. Dieſe Zweckmäſsigkeit heiſst daher auch die formale, im Gegenſatze gegen die ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit, welche darin beſtehet, daſs der Gegenſtand mit dem Gefühl des Angenehmen im Subject empfunden wird.

d. Endlich wird von einem Gegenſtande, den man für ſchön erklärt, durch dieſes Urtheil zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Wohlgefallens behauptet, oder daſs er Jedermann gefallen muſs. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber von einer eigenen Art, es iſt nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Niemand anders kann, und jeder den Gegenſtand wirklich ſchön finden werde; denn wie oft ſtreitet man nicht über die Schönheit eines Gegenſtandes. Es iſt auch nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, daſs man etwa, gleichſam durch ein Geſetz verpflichtet, den Gegenſtand ſchön finden ſoll,

Sondern es ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Gefühlsvermögens, welches Kant den Gemeinsinn nennt, als objectiv vorgestellt wird, das heisst, wir gründen unser Urtheil, dass etwas schön sei, auf unser Gefühl, in so fern ist es subjectiv; nun verstatten wir aber Niemand, hierin andrer Meinung zu seyn, sondern wollen, unser Gefühl soll die allgemeine Norm des Gefühls jedes Andern seyn, es soll Jedermann statt einer Regel dienen, die sich nicht auf Begriffe bringen läſst, d. i. exemplarisch seyn. Wir machen also unser Privatgefühl zu einem gemeinschaftlichen Gefühl, oder behaupten, Andere müssen mit uns einen gemeinschaftlichen Sinn, ein Gefühlsvermögen haben, durch welches sie eben so fühlen, als wir durch das unsrige. Unter dieser Voraussetzung also wird die subjective Nothwendigkeit, dass wir nehmlich den Gegenstand schön finden müssen, als eine objective vorgestellt, dass ihn Jedermann, der ihn anschauet, schön finden soll.

Es sind nun, nachdem gezeigt worden ist, was mit dem Urtheile, etwas sei schön (oder das Gegentheil, häſslich) behauptet werde, noch zwei Fragen zu beantworten:

a. wie geht es zu, wenn wir etwas schön finden?

b. wie ist es möglich, dass ein solches Urtheil *a priori* seyn, oder Nothwendigkeit und Allgemeinheit damit verbunden seyn kann?

a. Antwort auf die erste Frage. Bei einem Urtheile müssen wir auf die Bedingungen desselben merken, d. h. auf dasjenige, was dazu gehört, wenn ein Urtheil möglich seyn soll; diese sind

α. die objectiven materialen Bedingungen;

β. die objectiven formalen Bedingungen;

γ. die subjectiven materialen Bedingungen;

δ. die subjectiven formalen Bedingungen.

α. Die objectiven materialen Bedingungen find der Inhalt eines Urtheils, die Begriffe im Subject und Prädicat, z. B. die Begriffe, Menfch und fterblich, in dem Urtheile, der Menfch ift fterblich. Diefe Bedingungen fehlen im äfthetifchen Urtheile gänzlich. Denn es wird in demfelben von aller Erkenntnifs abftrahirt, ehe ich noch weifs, was ein Ding ift, urtheile ich fchon, es ift fchön oder häfslich. Folglich ift weder im Subject ein Begriff, noch im Prädicat; denn das Prädicat fchön ift kein Begriff vom Dinge, fondern drückt etwas im urtheilenden Subject aus, was da macht, dafs der Urtheilende den Gegenftand fchön findet.

β. Die objectiven formalen Bedingungen des Urtheils find die Kategorien oder Verftandesbegriffe. Diefe liegen auch dem Urtheile, dafs etwas fchön oder häfslich fei, zum Grunde, und wir haben darnach gefunden, dafs ein folches Urtheil fubjectiv allgemein fei, ein Wohlgefallen im urtheilenden Subject ausdrücke, ein Verhältnifs des Gegenftandes zum urtheilenden Subject, nehmlich dafs der erftere für das letztere zweckmäfsig fei, angebe, und dafs es Nothwendigkeit ausfage.

γ. Die fubjective Bedingung eines Urtheils ift, wenn das Prädicat nichts am Gegenftande Befindliches, fondern etwas im urtheilenden Subject Vorhandenes über den Gegenftand ausfagt, welches niemals Erkenntnifs oder Begriff vom Gegenftande werden kann. Diefes kann nun nichts anders feyn, als eine fubjective Luft oder Unluft, z. B. der Wein ift angenehm. Es ift nehmlich nichts weiter im Subject, was ein Begriff von dem Gegenftande werden kann, als das Gefühl der Luft und Unluft. Ift diefe Luft nun mit der Materie des Gegenftandes, folglich der Empfindung, welche im Subject der Materie des Gegenftandes correfpondirt, verbunden, fo ift der Gegenftand angenehm, und die fubjective Bedingung des Urtheils material, welches aber in dem Urtheile, dafs etwas fchön fei, nicht der

Fall ist. Folglich bleibt für dieses Urtheil nichts übrig, als dass es auf

3. der subjectiven formalen Bedingung der Urtheile beruhet, d. i. darauf, was es überhaupt möglich macht, dass ein Urtheil entstehen kann, das ist dem Vermögen zu urtheilen selbst, oder der Urtheilskraft. Das Geschmacksurtheil sagt aus, dass wir eine solche Anschauung haben, welche verursacht, dass wir uns der Zusammenstimmung unsers Anschauungsvermögens zum Vermögen der Begriffe bewusst werden. Um die Urtheilskraft nehmlich, als die subjective formale Bedingung der Urtheile, in Thätigkeit zu setzen, wird erfordert, dass die Anschauung aufgefasst werde, welches durch das Anschauungsvermögen (die productive Einbildungskraft) geschieht, theils dass das Verstandesvermögen, welches Begriffe bildet, in Thätigkeit gesetzt werde, theils dass beide Vermögen harmonisch wirken, ohne welches die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff nicht möglich ist. Da nun im Geschmacksurtheil weder Begriffe als Inhalt, noch die blofs subjectiven Gefühle, die mit der Materie des Gegenstandes verbunden sind, vorkommen, so kann dasselbe nichts anders seyn, als der Ausdruck dieser Zusammenstimmung des Anschauungsvermögens zum Verstande beim Auffassen eines Gegenstandes. Da durch das Geschmacksurtheil nicht wirklich unter Begriffe subsumirt wird, so ist die Einbildungskraft bei demselben in einer freien Thätigkeit, sie wird nicht durch den Verstand genöthigt, nach der Gesetzmäfsigkeit desselben zu wirken, um den Stoff zu Begriffen zu liefern, sondern schematisirt oder bildet ganz frei; der Verstand hingegen kann nicht anders als gesetzmäfsig wirken. Die Urtheilskraft, welche nun stets reflectirt, oder bei jedem Gegenstande der Anschauung den Begriff sucht, unter den sie subsumiren will, vergleicht den Gegenstand sogleich unabsichtlich mit diesem ihren Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen. Setzt nun bei dieser Reflexion der Gegenstand das Anschauungsvermögen in seinem freien Spiel in Uebereinstim-

mung mit der Gefetzmäfsigkeit des Verftandes, fo findet die Urtheilskraft den Gegenftand zweckmäfsig für ihre Reflexion, wodurch ein Wohlgefallen am Gegenftand erweckt, und derfelbe als fchön beurtheilt wird.

Hieraus folgt alfo, dafs der Grund des Gefchmacks kein andrer ift, als das fubjective Princip der Urtheilskraft zu reflectiren, oder für einen Gegenftand den Begriff zu fuchen, überhaupt, und der Gefchmack ift nichts anders als die reflectirende Urtheilskraft (U. 145. M. II, 629.).

b. Antwort auf die zweite Frage. Das Gefchmacksurtheil hat zwar ein empirifches Prädicat, nehmlich ein Gefühl, welches nicht *a priori* feyn und auch nicht *a priori* mit einer Vorftellung verbunden feyn kann, (ausgenommen bei der Willensbeftimmung durchs Moralgefetz) (U. 149. M. II, 635.). Indeffen wird doch die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gefühls im Gefchmacksurtheil behauptet, und folglich ift das Urtheil, dafs ich etwas fchön finde, *a priori*. (U. 150. M. II, 636.). Die Möglichkeit diefer Behauptung beruhet nun auf folgendem: wenn eingeräumt wird, dafs in einem Gefchmacksurtheile das Wohlgefallen am Gegenftande mit der blofsen Beurtheilung feiner Form verbunden fei, fo ift diefes Wohlgefallen nichts anders, als die Empfindung der fubjectiven Zweckmäfsigkeit diefer Form für die Urtheilskraft, da weder von Erkenntnifs, noch Nützlichkeit, noch Vollkommenheit der Form, als etwas Objectiven, noch vom Bedürfniffe derfelben, als etwas material Subjectiven hier die Rede feyn kann. Nun mufs die Urtheilskraft als fubjective formale Bedingung eines Urtheils bei allen Menfchen diefelbe feyn; weil 1. fich fonft Menfchen ihre Vorftellungen und felbft das Erkenntnifs nicht mittheilen könnten, 2. hier nicht von etwas Subjectiven in der Urtheilskraft, fondern dem Verhältniffe der in Thätigkeit gefetzten Erkenntnifskräfte (Einbildungskraft und Verftand) überhaupt die Rede ift. Folglich mufs die Uebereinftimmung eines Gegenftandes mit den fubjectiven formalen Bedingungen eines Ur-

theils, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. das von allem Interesse reine Wohlgefallen im Geschmacksurtheil muss Jedermann mit Recht angesonnen werden können (U. 150. M. II. 637.).

Es ist nun noch die Frage zu beantworten: wie kömmt es denn, dass der eine behauptet, über den Geschmack lässt sich nicht disputiren (*de gustu non est disputandum*), und der Andere doch wieder über den Geschmack streitet, und folglich die Maxime hat, über den Geschmack lässt sich streiten? Ist das nicht ein Widerspruch? Behauptet der erste nicht ganz richtig, dass das Geschmacksurtheil sich nicht auf Begriffen gründe, und sich folglich nicht beweisen lasse, dass etwas schön oder hässlich sei? Behauptet hingegen nicht der Andere das Gegentheil?

Antwort. Die Allgemeingültigkeit, die in einem Geschmacksurtheil behauptet wird, lehrt allerdings, dass sich dasselbe auf einen Begriff gründen müsse; dieser Begriff ist aber unbestimmt und unbestimmbar, sonst würde das Urtheil aufhören ein Geschmacksurtheil zu seyn, und würde ein Erkenntnissurtheil werden. Nun giebt es aber keinen andern Begriff, der unbestimmt und unbestimmbar wäre, als den Begriff des Uebersinnlichen. Folglich muss dieser den Geschmacksurtheilen zum Grunde liegen. Das heisst mit andern Worten, der Grund des Wohlgefallens an einem Gegenstande wird von der Vernunft in das Uebersinnliche gesetzt, und ist nicht weiter begreiflich. Wir sehen nur so viel ein, dass auch hier der transscendentale oder kritische Idealismus wieder der Schlüssel zu den unvermeidlichen Widersprüchen ist, welche entstehen, wenn man die sinnlichen Gegenstände für Dinge an sich hält.

3. Das Princip zur Auflösung des ästhetischen Problems ist also die Zweckmässigkeit des Gegenstandes für unser Beurtheilungsvermögen. Es kann aber folgende Principien des Geschmacks geben. Entweder

a. ist das **Schöne** etwas den Dingen an und für sich zukommendes, eine Beschaffenheit der Dinge, die sie auch hätten, wenn keine sie anschauenden Subjecte vorhanden wären. Dann läge es in der Materie und nicht in der Form, denn die erste ist allein empirisch. Dann wäre aber das Schöne mit dem Angenehmen völlig einerlei, und ein Trunk faulen Wassers, der in der Noth, vor Durst zu verschmachten, so angenehm ist, wäre schön. Dies heisst der **Empirismus der Critik** des Geschmacks; oder

b. das **Schöne** ist etwas in dem Erkenntnissvermögen liegendes, so dass die Schönheit eben so, durch das Erkenntnissvermögen, in die Naturdinge hineingelegt wird, wie Raum und Zeit, Ursache und Wirkung u. s. f. Dies ist der **Rationalismus** der Critik des Geschmacks, und er ist allein richtig, weil sonst mit dem Geschmacksurtheil nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden seyn könnte. Das Geschmacksurtheil ist folglich *a priori*, denn wenn auch andre Menschen einen Gegenstand noch nicht als schön oder hässlich beurtheilt haben, so kann ich dennoch bestimmen, wie sie alle darüber urtheilen sollten. Dieser Rationalismus ist aber entweder

α. von der Art, dass behauptet wird, das Schöne könne in **bestimmte** Begriffe gefasst werden, dann wäre das Geschmacksurtheil **logisch**, und das Schöne nicht von dem **Guten**, dieses sei nun entweder das **Moralischgute**, oder das **Nützliche**, oder das **Vollkommene**, unterschieden; oder

β. von der Art, dass behauptet wird, es könne nicht in bestimmte Begriffe gefasst werden, sondern sei bloss die Zweckmässigkeit des Gegenstandes in der Auffassung desselben für unser Beurtheilungsvermögen. Dann ist das Geschmacksurtheil wirklich **ästhetisch**, oder auf einem Wohlgefallen ohne Begriff beruhend. Nun ist aber der **Rationalismus** wiederum entweder

aa. von der Art, dass behauptet wird, jene subjective Zweckmässigkeit sei eine **absichtliche**. Dann

hat nehmlich die hervorbringende Urſache den Zweck gehabt, unſre Einbildungskraft zu begünſtigen, und ihr Gegenſtände zur Auffaſſung zu verſchaffen, die zweckmäſsig für das Beurtheilungsvermögen ſind. Dieſe Vorſtellungsart heiſst der Realismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit. Allein dieſer Realismus einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit iſt ein Widerſpruch. Denn da er den Grund des Schönen in den Zweck eines Andern ſetzt, ſo wird dadurch die Zweckmäſsigkeit wieder objectiv. Wir dürften nun den Begriff entdecken, wornach die hervorbringende Urſache den Gegenſtand gebildet hat, um ihn für unſer Beurtheilungsvermögen zweckmäſsig zu machen, oder ſeine Formen für unſer Wohlgefallen einzurichten; dann wäre das Geſchmacksurtheil aber wieder nicht äſthetiſch, ſondern logiſch; oder

bb. von der Art, daſs behauptet wird, jene ſubjective Zweckmäſsigkeit ſei unabſichtlich. Dann iſt die Natur, ohne daſs die Idee vom Zweck bei der Hervorbringung ſchöner oder häſslicher Gegenſtände zum Grunde liegt, zweckmäſsig zur Auffaſſung für unſere Urtheilskraft; und nicht die Natur, ſondern das freie Spiel der Einbildungskraft in der Auffaſſung der Gegeſtände, macht dieſe ſchön. Nicht die Natur erzeigt uns die Gunſt, uns ſchöne Gegenſtände zu liefern, ſondern wir erzeigen der Natur die Gunſt, ihre Gegenſtände als ſchöne aufzunehmen. Die Natur giebt nur durch die Genſtande die Gelegenheit, daſs wir die innere Zweckmäſsigkeit oder Vollkommenheit in dem Verhältniſſe der Gemüthskräfte, bei der Beurtheilung jener Gegenſtände, wahrnehmen. Der Grund aber, warum der Gegenſtand für ſchön, das iſt das Wohlgefallen an der Form deſſelben für nothwendig und allgemeingültig erklärt wird, liegt nicht in dem Dinge, ſonſt wäre ein Begriff davon möglich, ſondern in dem Gefühl, welches doch das Wohlgefallen nur ſubjectiv, folglich nicht nothwendig und allgemein macht. Dieſer Widerſpruch wird nur dadurch gehoben, daſs die Naturdinge nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Es iſt nehmlich zwar nicht möglich, durch beſtimmte Begriffe Andern zu be-

weisen, daſs etwas schön sei; aber es liegt in uns der unbestimmte und unbestimmbare Begriff vom übersinnlichen Substrat der Menschheit sowohl als der Naturdinge, oder von dem Dinge an sich, das in den Menschen und den Gegenständen der Natur erscheint. Auf diesem Begriff, als dem Grund von der subjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur für die Urtheilskraft, gründet sich das Geschmacksurtheil, und behauptet eben darum die allgemeine Mittheilung des Gemüthszustandes eines reinen Wohlgefallens an einem Naturdinge, weil jener Begriff nicht der eines einzelnen Naturdinges ist, sondern der des allgemeinen Substrats der Menschheit und der Naturdinge, welches aber in der Natur nur in einzelnen Subjecten und Objecten erscheint. (U. 235. 236, M. II, 743. 744.).

Aus diesem Begriff läſst sich aber nichts erkennen und nichts beweisen, sondern er muſs bloſs angenommen werden, weil sonst der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten ist (U. 235. 236. M. II, 743. 744.).

4. Daſs nun der Idealismus der subjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur das Princip zur Auflösung des ästhetischen Problems sei, ist klar dargethan worden. Wir haben nehmlich gesehen, daſs das Urtheil, der Gegenstand ist schön, keinen Begriff vom Gegenstande gebe, sondern ein Wohlgefallen an demselben aussage, welches bei Gelegenheit der Auffassung desselben, über die durch dieselben zum Bewuſstseyn gekommene Zusammenstimmung des freien Spiels der Einbildungskraft mit der Gesetzmäſsigkeit des Verstandes, zur Beurtheilung eines Gegenstandes überhaupt, entstehet. Dieses Wohlgefallen wird in dem Geschmacksurtheil als allgemein mittheilbar und nothwendig vorgestellt, welches nur möglich ist unter Voraussetzung der Identität dieser Zusammenstimmung jener Gemüthskräfte bei allen einzelnen Subjecten, folglich eines übersinnlichen Substrats, das nur in den verschiedenen einzelnen Subjecten erscheint, und bei allen diesen Subjecten zu dem übersinnlichen Substrat des für schön erklärten Ge-

ſtandes in dem nehmlichen unbeſtimmbaren Verhältniſſe (oder etwas einem Verhältniſſe Analogen) ſtehet; ohne welche Vorausſetzung das Geſchmacksurtheil nicht objectiv ſeyn könnte, ſondern immer ſubjectiv bleiben müſste. Die beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils ſind:

a. Allgemeingültigkeit, ohne Begriff,

b. Subjectivität, mit Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit verbunden.

Die Momente des Beweiſes für obiges Princip ſind:

a. daſs es kein objectives Princip des Geſchmacks giebt, nach welchem ſich beweiſen läſst, daſs etwas ſchön ſei;

b. daſs das Princip des Geſchmacks das ſubjective Princip ſei, nach welchem die Urtheilskraft überhaupt verfährt, wenn ſie reflectirt, oder zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht; oder die ſubjective formale Bedingung aller Urtheile überhaupt;

c. die Unmöglichkeit der Vereinigung der beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacks, ohne den Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit und die Idee des Ueberſinnlichen als Princip dieſer ſubjectiven Zweckmäſſigkeit für das Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzen.

5. Die Art, das Phänomen der Urtheilskraft, daſs ſie etwas ohne alle Begriffe, nach einem bloſsen Gefühl, und dennoch objectiv beurtheilt, von dem Princip des Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit abzuleiten, beſtehet nicht darin, daſs die Begreiflichkeit eines Geſchmacksurtheils gezeigt wird, denn dieſes iſt eben ſo unbegreiflich, als ein apodictiſch und unbedingt gebietendes Sittenprincip. Beide gründen ſich auf das Ueberſinnliche. Allein beide ſind wirklich, und von beiden kann gezeigt werden, was ſie nothwendig vorausſetzen. Die Ableitung eines Phänomens vom Ueberſinnlichen iſt k e eine Erklärung, ſondern nur eine nothwendige Annahme der Vernunft, hier zu einer Handlung der Ur-

theilskraft, der ſie ſich nicht entſchlagen kann. Dieſe Vorausſetzung iſt darum nothwendig, weil ſie in dem Urtheil ſelbſt liegt; ſo wie in jeder moraliſchen Vorſchrift der freie Wille poſtulirt wird, eben ſo wird auch in jedem Geſchmacksurtheil die Idee des überſinnlichen Subſtrats der Menſchheit und des ſinnlichen Gegenſtandes vorausgeſetzt. Hierdurch wird allien der Widerſpruch zwiſchen Subjectivität und Objectivität des Geſchmacksurtheils gehoben, aber freilich eben deswegen daſſelbe nicht begriffen (U. 237. M. II. 747.).

6. Und nun können wir einſehen, was in dieſer Auflöſung noch dunkel iſt. Es iſt:

a. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf keinen Begriff gründet, und der Verſtand es doch begreifen will;

b. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf den Begriff des Ueberſinnlichen gründet, welches gar nicht begriffen werden kann.

7. Der Grund der Dunkelheit in der Auflöſung des Geſchmacksproblems liegt

a. darin, daſs wir es hier mit einem Gefühl und nicht mit einem Begriff zu thun haben. Wenn ich ſage, das Geſicht iſt ſchön, ſo iſt es, als behauptete ich etwas, was vom Geſicht gedacht werde. Allein das Prädicat ſchön iſt kein Gedanke, kein Begriff, noch weniger liegt es in dem Begriff des Geſichts. Aber ein Urtheil, das zum Prädicat keinen Begriff, ſondern die Ausſage eines Gefühls hat, heiſst äſthetiſch; und die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs das Prädicat nicht im Begriff des Subjects liegt, macht es zu einem ſynthetiſchen Urtheil. Nun behaupte ich aber mit dem Urtheil, das Geſicht iſt ſchön, daſs es auch Andre ſchön finden ſollen, noch ehe ich die Erfahrung mache, ob ſie es ſchön finden. Folglich iſt das Urtheil ein äſthetiſches ſynthetiſches Urtheil *a priori*. Ein Urtheil *a priori* aber bedarf eines Beweiſes, und da kann man nun ein äſthetiſches Urtheil

a priori nicht beweisen, und warum? weil die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat weder in einer Anschauung gegründet ist, wie bei der Erfahrung, oder in der Geometrie, noch in einem Begriff, wie in Dogmen, noch in der Möglichkeit der Erfahrung, wie im Grundsatze des Verstandes, z. B. dass alle Veränderung eine Ursache habe; sondern in der Empfindung, dass mein Anschauungsvermögen d. i. die Einbildungskraft, in so fern sie einen wirklich vorhandenen Gegenstand bildet, nicht nur den Verstand zum Nachdenken darüber, um nehmlich den Gegenstand auf Begriffe zu bringen, belebt und erweckt, sondern es ihm auch möglich macht, diese Bildungen leicht nach seinen Gesetzen zu bearbeiten oder zu denken; und umgekehrt, dass der Verstand in seinem Bestreben, Begriffe zu bilden, wieder die Einbildungskraft in Thätigkeit setzt, ohne sie doch durch einen Begriff auf eine solche bestimmte Thätigkeit einzuschränken, dass sie zu diesem Begriff den Stoff liefern muss. Diese wechselseitige Belebung, wobei die Einbildungskraft freies Spiel hat, ist wie jede Belebung ein Gefühl, und zwar der Beförderung des Zwecks des Erkenntnissvermögens, folglich ein Gefühl der Lust, welches macht, dass wir den Gegenstand, der diese Zusammenstimmung beider Vermögen durch die wechselseitige Belebung zum Gefühl bringt, schön nennen. Es läst sich also nicht einsehen, dass etwas schön sei, oder aus Begriffen erkennen, sondern nur in der Beurtheilung fühlen. Man kann also eigentlich ein Geschmacksurtheil nicht durch Gründe beweisen, sondern man müsste die subjectiven Hindernisse wegräumen, die in falschurtheilenden Subjecten das Geschmacksurtheil verfälschen, welches nicht möglich ist. Wer in seiner Kindheit Grauns Passion sich einüben musste, und dabei sehr gemisshandelt wurde, wird vielleicht einen Widerwillen gegen diese Musik gefasst haben. Dieser Widerwille entstehet nun immer wieder, wenn er die Passion hört, verfälscht sein Geschmacksurtheil, und hindert das Subject, sie schön zu finden. Wer ihm beweisen wollte, Grauns Passion sei schön, müsste ihm den Widerwillen dagegen, der von den Schlägen herrührt, die er bekommen hat, wegnehmen können. Noch dunk-

ler als dies Bemühen, etwas erkennen zu wollen, was doch nur in der Beurtheilung gefühlt werden kann, ist

b. die Ableitung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils vom Begriff des Uebersinnlichen. Die Möglichkeit einer ganz gleichen Subjectivität, in allen das Schöne oder Häßliche Beurtheilenden, ist nicht anders denkbar, als so, daß sie auf einem gemeinschaftlichen gleichen Grunde beruhet. Ich setze nehmlich dadurch, daß ich ein Geschmacksurtheil fälle, stillschweigend voraus, daß alle anschauenden Subjecte nicht nur auf einerlei Art afficirt werden, sondern daß sie auch alle in der Auffassung der Empfindung zur Bildung der Form des Gegenstandes sich des freien Spiels ihres Erkenntnißvermögens bei den nehmlichen Gegenständen durchs Gefühl der Lust bewußt werden. Dies ist nun freilich nicht anders denkbar als so, daß die übersinnlichen Substrate des Gegenstandes und des urtheilenden Subjectes in der Erscheinung gleiche Wirkungen hervorbringen. Dies ist aber eine bloß den Wirkungen in der Sinnenwelt analoge Vorstellung, ein Denken, durch welches nichts begriffen wird, sondern das nur jedem Geschmacksurtheile nothwendig zum Grunde liegt. Das Uebersinnliche bekömmt also durch unsern Geschmack gleichsam eine Bestimmung, es wird als die Quelle der Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnißvermögen vorausgesetzt.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Vorrede S. IX. — I. Th. §. 15. S. 44. f. — §. 37. 38. S. 149. ff. — §. 57. S. 235. ff. — §. 57. Anmerk. I. S. 245.

Durchdringen,

penetrare, permeare, penetrer. Eine Materie durchdringt die andere mechanisch, heißt, die eine hebt durch Zusammendrückung den Raum der Ausdehnung der andern völlig auf. Eigentlich ist dieser Begriff unmöglich, denn die Materie ist undurchdringlich (*impermeabile*) (N. 38. f.), s. Undurch-

dringlichkeit. Eine Materie durchdringt die andere chemiſch, heiſst, ſie vereinigt ſich ſo mit derſelben, daſs kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr ſpecifiſch unterſchiedenen in derſelben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre. Ob es eine ſolche Durchdringung giebt, läſst ſich nicht ausmachen. Sie läſst ſich aber denken, denn es läſst ſich kein Grund angeben, warum Klümpchen übrig bleiben ſollten, die ſich nicht mit einander vereinigen. Eine vollkommene chemiſche Auflöſung würde eine ſolche Durchdringung der Materien ſeyn, gegen deren Möglichkeit ſchwerlich etwas einzuwenden iſt, und deren Unbegreiflichkeit bloſs auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben iſt (N. 95. ff.) ſ. Auflöſung.

Durchdringende Kraft,

diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann. (N. 67.) Z. B. die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Cörper Einfluſs hat, ſ. Anziehungskraft, 10. f. Die urſprüngliche Anziehung, welche die Materie ſelbſt möglich macht, iſt eine durchdringende Kraft.

Dynamik,

dynamica, dynamique. Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung, als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urſprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht (N. XXI.).

Kant verſtehet aber unter metaphyſiſcher Naturlehre die Wiſſenſchaft von denjenigen Geſetzen

der Natur, die derselben *a priori* zum Grunde liegen, und nicht bloſse Erfahrungsgeſetze ſind, z. B. daſs die Materie den Raum, den ſie einnimmt, durch zurückſtoſſende Kräfte erfüllt. Alle Veränderung aber, die mit der Materie vorgehen kann, iſt Bewegung; dieſe iſt folglich die Grundbeſtimmung der Materie, und folglich iſt die metaphyſiſche Naturlehre eigentlich eine reine Bewegungslehre. Die Bewegung nun, als zur Beſchaffenheit (Qualität) der Materie gehörig, oder auch, die Bewegung als Beſchaffenheit der Materie, iſt der Gegenſtand, den die Dynamik betrachtet. Die Bewegung wird in derſelben von der Materie ſelbſt abgeleitet, als Wirkung einer Kraft, die derſelben eigenthümlich iſt, und die nicht weiter von einer andern kann abgeleitet werden, und daher urſprüngliche Kraft heiſst. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt die Materie, in ſo fern ſie den Raum erfüllt, welches ihre Grundeigenſchaft iſt, und die Dynamik lehrt, daſs dieſe Erfüllung des Raums die Wirkung der Grundkräfte der Materie zu bewegen iſt.

Es iſt alſo dieſe metaphyſiſche Dynamik wohl zu unterſcheiden von der mathematiſchen, welche als ein Theil der Mechanik betrachtet wird, und von der Berechnung und Ausmeſſung der Wirkungen der mechaniſchen Kräfte (*doctrina de viribus*) handelt; noch weniger iſt ſie die ganze höhere Mechanik, oder die Anwendung der höhern Mathematik auf die mechaniſchen Kräfte und durch ſie gewirkte Bewegungen ſelbſt. Sondern ſie iſt bloſs die philoſophiſche Betrachtung der Grundkräfte der Materie, welche daraus entſpringt, daſs man die Beſchaffenheit der Materie, ohne alle Quantität derſelben, erwägt; dann iſt die Materie nichts anders als ein Bewegliches, das aus bewegenden Kräften beſtehet, wodurch es alle Materie zurückſtöſst, die in den Raum, den die erſtere einnimmt, eindringen will.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 31 - 105.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Die ganze

Naturlehre bekömmt durch ſie eine andere Geſtalt, indem durch dieſelbe die Materie nicht mehr, unter dem Namen des Soliden, als etwas betrachtet wird, was durch bloſses Daſeyn den Raum erfüllt; denn dies annehmen, heiſst alle weitere Unterſuchung ein für allemal abſchneiden. Sondern die Materie, oder das Reale der Gegenſtände äuſserer Sinne, iſt urſprünglich bewegende Kraft, durch welche erſt die mechaniſche Bewegung der Materie möglich iſt. (N. 33.) Statt daſs man die Materie bisher als etwas betrachtet, das abſolute Undurchdringlichkeit hat, zeigt Kant in der Dynamik, daſs dieſes ein leerer Begriff ſei, und daſs die Materie nichts anders als zurücktreibende Kraft ſei. (N. 81.)

Ich will hier eine kurze Ueberſicht deſſen geben, was Kant in der Dynamik vorgetragen hat. Nachdem er nehmlich die Materie, welche das Gegebene (*datum*) iſt, das in der metaphyſiſchen Naturlehre *a priori* unterſucht wird, nach der Gröſse ihrer Grundbeſtimmung d. i. der Bewegung unterſucht hat, in der reinen Gröſſenlehre der Bewegung (Phoronomie), erforſcht er in der Dynamik die Beſchaffenheit der Bewegung als Eigenſchaft der Materie; die Dynamik iſt folglich die reine Beſchaffenheitslehre der Bewegung, und da zeigt ſich die Bewegung in dem Beweglichen als eine urſprünglich bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterſuchung giebt, iſt, daſs ſie einen Raum erfüllt. Dies iſt alſo auch die Erklärung derſelben, welche an der Spitze der Wiſſenſchaft ſtehet, und daher die dynamiſche Erklärung des Begriffs heiſst.

Es muſs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demſelben *a priori* folgt. Daher ſind hier folgende merkwürdige Lehrſätze aufgeſtellt und bewieſen, die freilich das Gegentheil lehren von unſerm bisherigen (atomiſtiſchen) Syſtem.

a. Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft;

b. die Materie erfüllt ihre Räume durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad, über den kleinern oder gröſsern ins Unendliche können gedacht werden (ſie iſt die erſte weſentliche Grundkraft der Materie);

c. die Materie kann ins Unendliche zuſammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft derſelben ſei, (mechaniſch) durchdrungen werden;

d. die Materie iſt ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt;

e. die Möglichkeit der Materie erfordert, daſs ſie eine Anziehungskraft habe, als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben;

f. durch bloſse Anziehungskraft, ohne Zurückſtoſsung, iſt keine Materie möglich;

g. die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andre durch den leeren Raum (*in diſtans*);

h. die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen, beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Hierdurch wird es nun möglich, folgende Begriffe richtiger zu erklären, und ebenfalls ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

Quantität.

a. der Materie als Raum erfüllend;
b. einen Raum erfüllend;
c. des leeren Raums;
d. einen Raum einnehmend;

Qualität.

e. der Anziehungskraft;
f. der Zurückſtoſsungskraft;
g. der Ausdehnungskraft, oder urſprünglichen Elaſticität;
h. des Durchdringens;
i. der Undurchdringlichkeit;

Relation.
- k. der materiellen Subſtanz;
- l. der Trennung;
- m. der phyſiſchen Theilung;
- n. der phyſiſchen Berührung;
- o. der Wirkung in die Ferne (*actio in diſtans*);
- p. der Flächenkraft;
- q. der durchdringenden Kraft.

Noch ſind ein Paar Anmerkungen angehängt als Verſuch zur Conſtruction der Materie, von dem aber Kant ausdrücklich bevorwortet, daſs er ſie nicht als nothwendig zum dynamiſchen Syſtem gehörig aufſtelle und für vollkommen evident ausgebe.

In einem allgemeinen Zuſatze zeigt Kant, daſs er die metaphyſiſche Dynamik vollſtändig abgehandelt habe. Da ſie nehmlich die Anwendung des Verſtandesbegriffs der Beſchaffenheit auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenſtande hat, ſo muſs dieſe Beſchaffenheit durch die drei Momente der Kategorie der Qualität, nehmlich die Realität, Negation und Limitation durchgeführt werden. Und dies iſt geſchehen, denn die Beſchaffenheit der Materie iſt die Erfüllung des Raums, dieſe wird betrachtet

a. der Realität nach, als Erfüllung des Raums durch Zurückſtoſsungskraft;

b. der Negation nach, als etwas, das dem Realen entgegengeſetzt iſt, Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft;

c. der Limitation nach, als Einſchränkung der erſten Kraft durch die zweite, wodurch die Materie einen Grad der Erfüllung des Raums erhält.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, die das dynamiſche Syſtem gegen das atomiſtiſche in Schutz nimmt, d. i. zeigt, daſs das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur nicht die ſogenannte Solidität, oder die abſolute Undurchdringlichkeit ſei; ſondern daſs alles Reale der Gegenſtände äuſserer Sinne

(oder das, was nicht blofs Beſtimmung des Raums iſt) als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe. Er ſtellt zu dem Ende die Momente auf, worauf ſich die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie insgeſammt *a priori* bringen läſst, und giebt die Erklärung folgender reellen Begriffe:

α, des Körpers;

β, des Raumesinhalts;

γ, der Dichtigkeit;

δ, des Zuſammenhangs;

ε, des Flüſſigen;

ζ, des Verſchiebens an einander;

η, des Getrenntwerdens;

ϑ, des Feſten oder Starren;

ι, der Reibung;

κ, der Klebrigkeit;

λ, des Spröden;

μ, der Elaſticität;

ν, der Auflöſung;

ο, der Scheidung;

π, der chemiſchen Durchdringung;

und folgender leerer Begriffe:

ρ, der Atomen;

σ, des Leeren;

τ, der erſten Körperchen;

υ, der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

φ, der abſoluten Gleichartigkeit derſelben.

χ, der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhangs derſelben

und macht den Beſchlufs mit der Beantwortung wegen der Zuläſſigkeit leerer Räume in der Welt.

Kant, metaphys. Anfangsgr. der Naturlehre, Vorrede S. XXI. II. Hauptst. S. 31 — 105.

Dynamisch,

dynamicum, *dynamique*. So heisst etwas, wenn es auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt gehet. Es kann nehmlich etwas entweder bloss eine Beziehung auf die Anschauung eines Gegenstandes haben, dann ist es mathematisch, weil nehmlich die Mathematik es bloss mit Anschauungen zu thun hat; oder es hat auf das Daseyn eines Gegenstandes Beziehung, dann ist es dynamisch, vom griechischen Wort δυναμις, welches Kraft bedeutet, weil jedes Daseyn, als Wirkung, auf eine Kraft, als ihre Ursache, hinweiset. Das Daseyn kann man nehmlich nicht construiren oder mathematisch darstellen, die Anschauung hingegen kann man construiren, aber der Gegenstand derselben hat darum noch kein Daseyn; daher ist die mathematische Vorstellung, welche nur zeigt, wie der Gegenstand, wenn er da wäre, der Form und Materie nach beschaffen seyn müsste, von der dynamischen Vorstellung, welche aussagt, dass und wie sein Daseyn möglich, oder wirklich, oder nothwendig ist, sehr verschieden (C. 199.).

2. So giebt es dynamische Grundsätze. Diese sind die Analogien der Erfahrung, und die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, welche nicht um ihres Inhalts willen, sondern wegen ihrer Anwendung dynamische heissen, weil sie nehmlich bloss dazu dienen, Nothwendigkeit, und dadurch Sicherheit in das Daseyn eines Gegenstandes der Sinne zu bringen, (C. 201.) s. Analogie der Erfahrung, besonders 4, u. 5.

3. Eben so nennt Kant eine Verbindung dynamisch, weil sie die Verbindung des Daseyns des Mannichfaltigen betrifft, (C. 201 *) s. die Wörter: Verbindung und Synthesis.

4. Verhältnisse heissen dynamisch, wenn sie durch eine dynamische Verbindung entstehen, z. B. das der

Inhärenz (C. 262.), f. **Verhältnifs.** Uebrigens findet man, was **dynamifche Kategorie**, **Gemeinfchaft**, **Idee**, **Theilung** und **Naturphilofophie** heifst, unter diefen Wörtern und dem Wort **Dynamik.**

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 199. 201. 262.

E.

Edel,

nobile, *noble* ist das, was das Gefühl des Erhabenen, aber blofs mit ruhiger Bewunderung verbunden, erweckt (S. II, 294.). Eine grofse Höhe ist edel, denn sie ist erhaben, und dieses Gefühl ist zugleich mit ruhiger Bewunderung begleitet. Der Bau einer aegyptischen Pyramide ist edel, ein Arsenal mufs edel seyn (S. II, 297.).

2. Handlungen Anderer, die mit grofser Aufopferung, und zwar blofs um der Pflicht willen, geschehen sind, lassen sich unter dem Namen edler Thaten preisen. In s fern nehmlich Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dafs sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind, sind diese Handlungen erhaben, weil die Vorstellung derselben mit dem Gefühl der Ueberlegenheit des Gemüths über die Natur, in ihrer ganzen grofsen Macht sinnlicher Triebfedern, verbunden ist. Dieses Gefühl der Erhabenheit ist aber zugleich mit ruhiger Bewunderung verknüpft (P. 152.).

3. In unsern empfindsamen Schriften wird viel von edlen Handlungen geredet, worunter man überverdienstliche Thaten versteht. Dieser Begriff ist falsch, denn man setzt dabei voraus, dafs durch diese Handlungen noch mehr geleistet werde, als die eigentliche Pflicht, die Achtung fürs Gesetz nothwendig erfordert (P. 276.).

Educt,

eductum, seines Gleichen, ist der organische Cörper, wenn er als Keim schon bei der Schöpfung in dem ersten Individuum seiner Gattung ist mit erschaffen worden, bei jeder neuen Generation aber immer mehr und endlich durch die Begattung vollkommen entwickelt wird (U. 376.).

2. In der Lehre von der Zeugung heisst das System, dass die organischen Cörper bloss Educte seyn sollen, das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; besser könnte man es die Involutionstheorie, oder die Theorie der Einschachtelung nennen. Das System der individuellen Präformation heisst es, weil nach demselben jedes organische Individuum schon bei der Schöpfung als Keim ist präformirt oder vorausgebildet worden. Die so schön abwechselnden Gestalten der Gewächse und Thiere, sagt Bonnet (Betrachtung über die Natur S. 158.) sind in dem Systeme dieser vortrefflichen Vorherordnung (Präformation) nichts anders, als die letzten Erfolge einer Menge von allmähligen Veränderungen, welche selbige vor ihrer Geburt erlitten, und die vielleicht gleich bei der Schöpfung angefangen haben. Es heisst die Evolutionstheorie, weil nach derselben die Keime gleich bei der ersten Schöpfung erschaffen worden, so dass sich nun eine Generation nach der andern bloss zu entwickeln braucht. Es heisst endlich die Involutions- oder Einschachtelungstheorie, weil man sich nach derselben gemeiniglich vorstellt, dass die Keime in einander geschachtelt und bei der ersten Schöpfung gleich in die ersten Stammeltern gelegt seyn sollen, so dass nun eine Generation derselben nach der andern durch die Paarung oder Befruchtung zur Entwickelung gelange. „Es kann seyn, sagt Bonnet (a. a. O. S. 160.), dass alle Keime von einerlei Art ursprünglich in einander eingeschlossen gewesen, und dass sie sich nur von Geschlecht zu Geschlecht entwickeln. Diese Hypothese der Einschliessung,

fährt Bonnet fort, ist der schönste Sieg, den der Verstand über die Sinne erhalten hat, und die Natur scheinet uns selbst richtige Beweise der Einschliessung darzubieten; sie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeschlossen, einen Embryo in einem andern“ (U. 376.).

3. Dem Satze, dass der organische Cörper das Educt seines Gleichen sei, ist in der Lehre von der Zeugung der Satz entgegen gesetzt, dass er das Product seines Gleichen sei, worunter verstanden wird, dass der organische Cörper, nicht aus seines Gleichen entwickelt, sondern wirklich producirt, erzeugt oder hervorgebracht werde (U. 376.). Wäre z. B. die Theorie richtig, dass die im Saamen der männlichen Thiere beobachteten kleinen Thierchen die Keime zu künftigen vollkommnen Geschöpfen sind, so wären diese Geschöpfe Educte ihres Gleichen. Bildet hingegen ein in der organischen Materie liegender Bildungstrieb das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten, so ist das Geschöpf ein Product seines Gleichen (U. 376.).

4. Kant hält die organischen Wesen nicht für Educte, sondern für Producte ihres Gleichen, aus folgenden Gründen:

a. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, erklärt damit nichts; denn es bleibt immer Hyperphysik, wenn ich die Schöpfung in meine Erklärung einmische, sie mag nun im Anfang alle Keime hervorgebracht und in einander eingeschachtelt haben, oder sie bei Gelegenheit jeder Zeugung hervorbringen.

b. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, kann die Erzeugung der Missgeburten nicht erklären. Warum sollte der Schöpfer Keime zu Missgeburten erschaffen haben? Da nun offenbar äussere Ursachen an den Missgeburten schuld sind, und die Natur den daraus entstehenden Fehler offenbar nach Möglichkeit gut macht, so muss der Verfechter der Einschachtelungstheorie doch zugleich eine bildende Kraft in der Materie annehmen.

c. Wer hingegen das organische Wesen für ein Product seines Gleichen hält, hat überwiegende Erfahrungsgründe für seine Theorie, s. Bildungstrieb, III.

d. Wer das organische Wesen für ein Product seines Gleichen hält, hat die Vernunft für sich; weil er so wenig Uebernatürliches zuläſst, als nur möglich ist, und, unbekümmert um den ersten Anfang aller organischen Materie, der ausser den Grenzen der Physik liegt, die Fortpflanzung der organischen Wesen, als von der Natur, nicht bloſs entwickelt, sondern gewirkt, betrachtet (U. 377, 378.).

Man sehe übrigens den Artikel Bildungstrieb.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. S. 376 - 378.

Ehe,

matrimonium, *mariage*. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetze, oder die Verbindung zweier Personen, verschiedenen Geschlechts, zum lebenswierigen wechselseitigen Besitze ihrer Geschlechtseigenschaften (Geburtsglieder) (K. 107.).

2. Die Geschlechtsgemeinschaft ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von des Andern Geschlechtsorganen und Vermögen macht; sie ist natürlich, wenn dieser Gebrauch so gemacht wird, daſs dadurch seines Gleichen erzeugt werden kann. Diese natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nach dem Gesetze, d. i. nach einer solchen allgemeinen Regel, welche diese natürliche Geschlechtsgemeinschaft zur Pflicht macht. Es ist also die Ehe eine Verbindung, die

a. den wechselseitigen Besitz der Geschlechtseigenschaften zum Zweck hat;

b. zwischen Personen verschiedenen Geschlechts geschlossen wird;

c. nach dem Gesetze geschlossen wird;

d. zwischen zwei Personen geschlossen wird;

e. lebenslang dauert. Diese letztere Bedingung ist in der zweiten Erklärung noch hinzu gekommen (K. 107.).

3. a. Die Ehe hat den wechselseitigen Besitz der Geschlechtseigenschaften, oder die natürliche Geschlechtsgemeinschaft zum Zweck. Wolf lehrte (Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 856.), dass der Zweck der Ehe sei, Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Das mag allerdings der Zweck seyn, zu welchem die Natur den Geschlechtern Neigung zu einander einpflanzte. Aber es kann nicht der Zweck der Ehe seyn, weil dann mit dem Aufhören der Zeit des Kinderzeugens auch die Ehe sich auflösen und nicht lebenslang dauern würde.

4. b. Die Ehe wird zwischen Personen verschiedenen Geschlechts geschlossen. Würde sie zwischen Personen eben desselben Geschlechts geschlossen, so müsste der Zweck derselben eine unnatürliche Geschlechtsgemeinschaft, d. h. ein unnatürlicher Gebrauch seyn, den ein Mensch von den Geschlechtsorganen und dem Vermögen des Andern machen wollte. Das könnte aber nicht eine Ehe nach dem Gesetze seyn, weil sie Uebertretung der moralischen Gesetzgebung, und folglich Läsion der Menschheit in unsrer eigenen Person seyn würde. Denn der unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsorgane an unsrer eigenen Person, ist der Gebrauch derselben wider ihren Zweck (indem nicht der wirkliche Gegenstand, sondern ein durch die Einbildung geschaffener dazu reitzt), folglich der Gebrauch unsrer eigenen Person als blossen Mittels eines Andern, oder unsrer selbst. Denn wer seine Geschlechtsorgane unnatürlich gebraucht, der bedient sich einer Person, bloss als eines Mittels, zur Befriedigung seiner Lust oder seiner thierischen Triebe, weil sie mit Lust verknüpft ist. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloss als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen

Handlungen jederzeit als Zweck an ſich ſelbſt betrachtet werden. Alſo kann Niemand über den Menſchen in ſeiner Perſon disponiren, einen unnatürlichen Gebrauch von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften zu machen (es ſei nun zur Onanie, Päderaſtie oder Sodomie). Die Läſion der Menſchheit bei einer ſolchen Uebertretung des Geſetzes iſt nicht bloſs Abwürdigung, ſondern Schändung der Menſchheit in ſeiner Perſon, weil ſie die Menſchheit gänzlich der thieriſchen Neigung überläſst, und den Menſchen zur genieſsbaren, aber hierin doch zur naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenſtande macht, und ſo aller Achtung für ſich ſelbſt beraubt (P. 78.). (K. 107. G. 67.).

5. c. Die Ehe wird nach dem Geſetze geſchloſſen. Wenn zwei Perſonen von ihren Geſchlechtseigenſchaften wechſelſeitigen Gebrauch machen wollen, ſo dürfen ſie dieſes nicht beliebig, ſondern müſſen einen geſetzlichen Vertrag darüber machen, wodurch ihnen jener Gebrauch zur Pflicht wird. Der Beweis, den Kant für dieſen Satz giebt, iſt vorzüglich angefochten worden, daher er verdient beſonders ins Licht geſetzt zu werden.

6. Beweis. α. der natürliche Gebrauch, den eine Perſon des einen Geſchlechts von den Geſchlechtsorganen des Andern macht, iſt ein Genuſs, zu dem ſich jene Perſon dem Andern hingiebt.

β. In dieſem Act macht ſich ein Menſch ſelbſt zur Sache, denn er wird bloſs das Mittel der Befriedigung eines Naturbedürfniſſes des Andern, daſs er lebt oder Vernunft hat, unterſcheidet ihn nicht z. B. von der Speiſe, womit der Andere ſeinen Hunger ſtillt *). Nun wider-

*) Der Weiſe ſieht beide Inſtincte, den Hunger und die Liebe, mit gleichen Augen an; er ſiehet im Eſſen und Lieben des Seinigen nichts Unanſtändiges, aber im Eſſen und Lieben des Fremden ſieht er zwei gleich groſse Frevelthaten. Einleit. in die Moral von Pörſchke, S. 318.

ſtreitet er aber dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon, ſich bloſs als Mittel gebrauchen zu laſſen.

γ. Nur unter der einzigen Bedingung iſt es möglich, daſs ſich ein Menſch dem andern zum Genuſſe hingebe, ohne daſs es dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreite, daſs ſie einander wechſelſeitig rechtlich erwerben. Was nehmlich ein Menſch genieſst, das muſs das Seine ſeyn, er muſs es alſo rechtlich erworben haben. Wenn nun ein Menſch die Geſchlechtseigenſchaften des Andern zu ſeinem Genuſſe gebraucht, ſo muſs er dieſe, folglich den Menſchen, der dieſe Geſchlechtseigenſchaften hat, ſelbſt, erworben haben. Der Menſch muſs alſo ſeine Sache geworden ſeyn. Dieſes wäre aber eine Verletzung der Rechte der Menſchheit in der Perſon des erworbenen Menſchen. Folglich muſs der Menſch, welcher ſich dem Andern zum Genuſſe hingiebt, dieſen auch erwerben, weil jener alsdann die Sache deſſen iſt, der ihm, der ſich zum Genuſſe hingiebt, auch gehört, folglich dadurch ſein eigenes Eigenthum wird, d. i. ſein eigener Herr bleibt, oder ſeine Perſönlichkeit wieder herſtellt.

δ. Folglich iſt der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften nur nach dem Geſetze, d. i. unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, und allein unter dieſer Bedingung möglich; denn nur unter dieſer Bedingung kann der Eine von dem Andern den Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften mit Recht fordern, und einer dem Andern ſich zum Genuſſe hinzugeben verpflichtet ſeyn.

7. Dieſes Eherecht iſt ein perſönliches Recht, d. h. ein ſolches, durch welches ein Menſch die Willkühr eines andern durch ſeine eigene nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That, nehmlich ſich zum Genuſſe ſeiner Geſchlechtseigenſchaften hinzugeben, beſtimmen kann. Aber dieſes perſönliche Recht iſt es doch zugleich auf eine dingliche Art, d. h. ſo, als wäre die Perſon, deren Willkühr durch die eines

Andern bestimmt wird, eine Sache, ein Eigenthum desselben. Kant sagt (K. 108.) dass es so sei, gründet sich darauf, weil, wenn einer der Eheleute (oder der beiden Personen, die eine Ehe mit einander geschlossen haben) sich verlaufen oder sich in eines Andern Besitz gegeben hat, der andere ihn jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist. Diese Behauptung ist allgemein aufgefallen. Denn entweder gründet hier Kant einen Satz des Naturrechts auf ein positives Gesetz, oder es ist hier ein Cirkel, indem das, was Rechtens ist, wieder auf etwas gegründet wird, was aus dem, was Rechtens ist, folgt. Ich erkläre mir diese Schwierigkeit so: Kant hatte schon vorher bewiesen, dass das Eherecht ein persönliches Recht auf dingliche Art sei, dadurch, dass er zeigt, dass die eine Person die andere, gleich als eine Sache, erwerbe. Er will nun zeigen, dass dieses auch mit den bisherigen Gewohnheiten nach positiven Rechten zusammen stimme. Man siehet es daraus, will Kant sagen, dass man immer das Eherecht zugleich für eine Art Sachenrecht gehalten hat, dass der eine der beiden Eheleute den andern aus dem angemassten Besitze eines Andern, gleich als eine Sache wieder in seine Gewalt zurückbringen kann. Es ist hier nehmlich bloss ein Versehen im Ausdruck; die Worte: gründet sich darauf, sollten heissen, erhellet daraus, siehet man schon daraus, dass man es nehmlich immer für recht gehalten hat u. s. w.

8. d. Die Ehe wird zwischen zwei Personen geschlossen. Dieses folgt aus 7. Würde sie zwischen mehreren Personen geschlossen, so wäre keine das vollkommene, sondern nur das gemeinschaftliche Eigenthum der andern; folglich würde dann auch keine Person die andere vollkommen erwerben. Daher bleibt in diesem Falle keine Person ihr eigener Herr, sondern ist immer zum Theil Sache. Wäre nehmlich die Ehe Polygamie, so dass entweder Ein Mann mehrere Weiber, oder auch Ein Weib mehrere Männer hätte (Polyandrie), so

würde die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil des Mannes, oder des Weibes gewinnen, weil Mann oder Weib zugleich ihren Mitgenossen in der Ehe gehören würde, und so würde sich diese Person immer zur blofsen Sache machen. Giengen aber z. B. zwei Männer und zwei Weiber (oder überhaupt mehrere Personen beiderlei Geschlechts, aber so, dafs die Zahl der Männer und Weiber gleich wäre) eine gemeinschaftliche Ehe ein, so würde jedes Weib zwei Männern und jeder Mann zwei Weibern gehören. Hier scheint es zwar, als hebe sich beides mit einander auf, und als sei folglich eine solche Ehe erlaubt. Allein wenn ein Mann zwei Weiber hat, so ist jedes Weib, wie gezeigt worden, eine blofse Sache, denn es erwirbt nur einen Antheil an dem Mann, nicht den ganzen Mann; würde nun noch ein Mann in die Ehe aufgenommen, so würde jedes Weib an jedem Mann einen rechtlichen Antheil haben, und jeder Mann an jedem Weibe. Hierdurch würde aber die Persönlichkeit des Weibes nicht wieder hergestellt, welches daraus erhellet, dafs das ganze vorige Verhältnifs alsdann bleibt, das Weib aber noch einen Herrn mehr bekömmt, der ihr ebenfalls nicht ganz gehört. Kurz, in einer solchen Ehe von mehrern Paaren beiderlei Geschlechts behandeln sich alle Personen einander als Sachen, indem sie sich an jede Person ganz hingeben und doch nur jede Person zum Theil erwerben. Denn dafs es mehrere Miteigenthümer einer Person giebt, vermehrt die Sklaverei derselben, dafs sie aber mit mehrern Miteigenthümerin an so viel Sachen von gleichem Werth ist, als Eigenthümer sind, vermindert den Werth des Eigenthums weit unter dem, wenn die Person nur eine dieser Sachen, aber allein besäfse, weil in beiden Fällen, wenn sie mehrern zugehört, und wenn sie mit mehrern etwas besitzt, ihre Willkühr mehr gebunden ist. Folglich ist nur die Monogamie eine wahre Ehe, d. h. die Ehe wird nur zwischen zwei Personen geschlossen.) Beide Personen heifsen Eheleute oder Ehegatten, und insbesondere der Mann der Ehemann, und das Weib die Ehefrau (K. 109).

9. e. Die Ehe wird endlich auf Lebenslang geschlossen. Wäre die Ehe nur auf bestimmte Zeit

geschlossen, so hätten sich beide Personen einander nur auf bestimmte Zeit verdungen, und wären also nicht wechselseitiges Eigenthum geworden. Nun kann zwar eine Person der andern ihre Willkühr zu bestimmten Diensten verdingen, aber nicht den Gebrauch ihrer Gliedmafsen, als nur vermittelst ihrer eigenen Willkühr. Denn jeder Mensch, dessen Gliedmafsen von einem Andern, und nicht durch des erstern eigene Willkühr gebraucht werden, wird als Sache behandelt, weil mit der Willkühr die Persönlichkeit wegfällt, indem alsdann noch weniger der freie Wille möglich ist. Eben daher müssen bei dem Gebrauch der Gliedmafsen eines Menschen diese entweder durch die eigene Willkühr desselben, z. B. bei Dienstboten, oder so gebraucht werden, dafs die Gliedmafsen des Gebrauchenden zugleich in der Willkühr des Gebrauchten sind, d. h. dafs sie wechselseitiges Eigenthum werden. Dieses ist aber nicht möglich durch Verdingung. Folglich sind die Ehe auf Zeit oder das Concubinat, die Verdingung einer Person zum einmaligen Genufs oder die Hurerei, und der unehliche Beischlaf keine Ehe, sondern gesetzwidrig; und die Ehe mufs lebenswierig seyn *).

10. Aus den so eben angeführten Gründen kann es auch nie ein, auf das Vernunftrecht gegründetes, positives Gesetz geben, nach welchem eine Person ge-

*) Es ist merkwürdig, dafs der Besitz einer Person zum Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, auf eine bestimmte Zeit, und nicht auf Lebenszeit, rechtswidrig ist, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Ehe selbst unmöglich macht. Dahingegen der Besitz eines Dienstboten, auf Lebenszeit, und nicht auf eine bestimmte Zeit, rechtswidrig ist, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Hausherrschaft unmöglich macht. Der Grund liegt nehmlich darin, dafs im erstern Fall der Ehegatte seine Persönlichkeit sich allein dadurch erhält, dafs er sich nicht verdingt, sondern Herr bleibt; und dafs im zweiten Fall der Dienstbote seine Persönlichkeit dadurch verliert, wenn er sich nicht verdingt, sondern auf Lebenslang, folglich zum Sklaven, hingiebt. Die Aufhebung der Persönlichkeit macht aber jeden Contract null und nichtig.

zwungen werden könnte, den Vertrag, durch welchen sie sich zum einmaligen Genusse an eine andere verdungen hat, zu halten. Denn ein Vertrag, durch welchen die Rechte der Menschheit einer der Personen, die den Vertrag machen, lädirt werden, oder die Persönlichkeit einer derselben aufhörte, ist kein Vertrag, weil ein Vertrag und das Halten desselben eben die Persönlichkeit voraussetzt. Eben so wenig kann der Concubinat ein Vertrag seyn, und wenn ein Theil den andern, nach Belieben, verläſst, so kann keiner über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen, weil kein Theil durch einen rechtlichen Vertrag ein Recht auf den andern gehabt hat. Die Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur gröſsern Herrschaft des einen Theils über den andern zu benutzen, ist ebenfalls keine wahre Ehe, und nach dem Naturrecht kein Vertrag; denn sie ist nichts anders als ein, durch willkührliche positive Gesetze, die sich nicht auf das Naturrecht gründen, erlaubtes Concubinat, weil in einer wahren Ehe die gröſsere Herrschaft des einen Theils über den andern wegfällt.

11. Die Frage: ob es also nicht der natürlichen Gleichheit der Verehlichten, als solcher, widerstreite, wenn das Gesetz (1. Mos. 3, 16.) von dem Manne im Verhältnisse auf das Weib sagt:, er soll dein Herr, d. i. Er der befehlende, Sie der gehorchende Theil seyn? beantwortet Kant so: die Herrschaft, von der hier die Rede ist, betrifft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das des Weibes, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und das darauf gegründete Recht zum Befehl. Denn da bei einer Gesellschaft von zwei Personen, in dem Fall, daſs der Wille derselben nicht von selbst Einheit hat, nicht die Mehrheit der Stimmen entscheiden kann, und sie beide einen und denselben Zweck, nehmlich das gemeinschaftliche Interesse des Hauswesens zu bewirken, zu haben verpflichtet sind, so muſs es die Pflicht dessen, der dieses Interesse am wenigsten bewirken kann, d. i. des Weibes seyn, zu wollen, daſs die

Stimme deſſen entſcheide, der ihr am Vermögen, dieſes Intereſſe zu bewirken, von Natur überlegen iſt. *)

12. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; denn eben hierin beſtehet ja der Zweck der Ehe, folglich iſt die Ehe noch nicht vollzogen, ſo lange dieſer Zweck noch nicht erreicht iſt, und bis dahin kann zwiſchen den beiden Perſonen zwar ein Vertrag zur Ehe, aber noch keine Ehe gewesen ſeyn. Ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, entweder mit dem geheimen Einverſtändniſſe, ſich der fleiſchlichen Gemeinſchaft zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn eines, oder beider Theile, dazu unvermögend zu ſeyn, iſt ein ſimulirter Vertrag, oder ein ſolcher, bei dem ſich beide contrahirende Theile nur ſo ſtellen, als machten ſie einen Vertrag; ein ſolcher Scheinvertrag kann alſo auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöſet werden. Tritt aber das Unvermögen nachher ein, ſo kann der Zweck der Ehe nicht erreicht werden, und es ſcheint daher, als werde die Ehe dadurch aufgelöſet. Allein dieſer Zufall iſt unverſchuldet, und dadurch, daſs die eine Perſon als das Eigenthum der andern, ohne daſs es die erſtere verſchuldet hat, Schaden leidet, kann die andere Perſon nicht aufhören, das Eigenthum der erſtern zu ſeyn, und folglich der Ehevertrag nicht aufgehoben werden.

13. Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geſchieht alſo nicht *facto* (durch die bloſse Beiwohnung, ohne vorhergehenden Vertrag), auch nicht *pacto* (durch den bloſsen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), ſondern nur *lege* (d. i. als recht-

*) Da indeſſen dieſe Unterwerfung wider die Neigung geſchieht, weil ſonſt der Wille einſtimmig ſeyn würde ſo wird der Wille des Mannes in dieſem Falle gebietend, und die Befolgung deſſelben wird daher, als mit Aufopferung verbunden, ganz richtig, in jener Stelle des älteſten Geſetzbuchs, als eine Strafe vorgeſtellt.

liche Folge aus der Verbindlichkeit, nur in eine ſolche Ehe zu treten und ſie zu vollziehen, wie ſie bisher erklärt und bewieſen worden iſt). Uebrigens folgt von ſelbſt, daſs zwei Perſonen, die einander wechſelſeitig beſitzen, damit auch die Glücksgüter beſitzen, die der andern zugehören, doch kann ſich jede derſelben durch einen beſondern Vertrag des Gebrauchs eines Theils derſelben, oder auch aller, begeben.

14. In den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre (T. 78.) wirft Kant noch einige merkwürdige hierher gehörende caſuiſtiſche Fragen auf, die wir noch erwägen, und zugleich einen Verſuch machen wollen, ſie zu beantworten. In der Beiwohnung der Geſchlechter iſt die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art, der Zweck der Natur; dieſem Zweck darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden, indem die Maxime, nach der dieſes geſchähe, als allgemeines Naturgeſetz der Natur widerſprechen, und ſie aufheben würde. Iſt es aber erlaubt, auch ohne auf jenen Zweck der Natur Rückſicht zu nehmen, ſich (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe) jenes Gebrauchs anzumaſsen?

15. Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen) u. ſ. w. nicht der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen? oder giebt es hier ein Erlaubniſsgeſetz der moraliſch-praktiſchen Vernunft, welches etwas an ſich Unerlaubtes (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht?

16. Nach dem Naturrecht iſt das keine Frage, denn da der Zweck der Ehe der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften iſt, ſo darf dabei weiter auf keinen andern Zweck Rückſicht genommen werden. Nach der Moral aber ſoll die Maxime beurtheilt werden, nach welcher die eine Perſon die Geſchlechtseigenſchaften der andern gebraucht. Um dieſes zu erörtern, ſetze man zuerſt die Maxime, die

Geſchlechtseigenſchaften nie zum Vergnügen, ſondern bloſs zum Kinderzeugen zu gebrauchen, ſei allgemeines Geſetz; ſo iſt ein ſolches Geſetz allerdings dem Zweck der Natur gemäſs, folglich ohne Widerſpruch in ſich ſelbſt. Nun iſt aber der Act des Kinderzeugens zugleich mit der gröſsten Sinnenluſt verbunden, die an einem Gegenſtande möglich iſt. Man ſetze nun, es ſei allgemeines Geſetz, nie um dieſer Sinnenluſt willen, in der Ehe, Gebrauch von den Geſchlechtseigenſchaften zu machen; ſo würde das ſo viel heiſsen, als, es ſei Pflicht, nie eine ſinnliche Triebfeder wirken zu laſſen, indem die Erhaltung des Lebens durch Speiſe und Trank und jede Befriedigung eines Naturbedürfniſſes mit Vergnügen, als der ſinnlichen Triebfeder dazu, verbunden iſt; welches wir als allgemeines Geſetz nicht wollen können, weil es der Natur widerſprechen, und alles Vergnügen widergeſetzlich oder unerlaubt machen würde. Die Maxime, bei dem Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, iſt alſo keine Rechtspflicht, ſondern eine Tugendpflicht. Nun iſt aber jede Tugendpflicht von weiter Verbindlichkeit, das iſt, das Geſetz kann nicht beſtimmt angeben, wie und wie viel zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, nehmlich hier auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, gewirkt werden ſolle (T. 20). Wenn daher nur nicht dieſem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, und keiner andern Pflicht, z. B. der, die eigene, oder des Ehegenoſſen Geſundheit zu erhalten und ihr nicht zu ſchaden, entgegen gehandelt wird; ſo erlaubt das Moralgeſetz, auch dann von den Geſchlechtsorganen in der Ehe Gebrauch zu machen, wenn es nicht möglich iſt, Kinder zu zeugen, und doch der Naturtrieb vorhanden iſt und Befriedigung fordert. Die Behauptung, daſs man dem Naturtriebe in dieſem Falle ſtets widerſtehen müſſe, iſt Purismus in der Moral, d. i. eine Pedanterei in Anſehung der Beobachtung der Pflicht der Keuſchheit, was die Weite derſelben betrifft. Denn wir würden alsdann die Pflicht der Keuſchheit, welche ethiſch iſt, völlig zu einer Rechtspflicht machen, oder eine an ſich unvollkommene Pflicht, von der es Ausnahmen geben kann,

als eine vollkommene behandeln. Es kann an sich nicht unerlaubt seyn, sich das Vergnügen des Ehegenusses auch ohne Rücksicht auf das Kinderzeugen zu machen, wenn dieser Zweck entweder schon erfüllt ist, oder nicht erfüllt werden kann; denn was weder Pflichtwidrig ist, noch Pflicht, das ist erlaubt. Nun kann es nicht Pflicht seyn ohne Rücksicht auf das Kinderzeugen, das Vergnügen des Ehegenusses zu genieſsen, weil das wider den Zweck der Natur seyn würde; es kann aber auch nicht allgemein Pflichtwidrig seyn, weil wir das als allgemeines Gesetz nicht wollen können; folglich ist es erlaubt unter den angeführten Bedingungen (T. 79).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. III. Abschn. I. Tit. §. 24 — 27. S. 106 — 111.

Deff. metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Eth. Elementarl. I. B. I. Hauptst. II. Artik. Caf. Fragen. S. 78. 79.

Ehrbarkeit,

Wohlanständigkeit, ethische Ehrbarkeit, *honestas externa*, *honnêteté externe*. Das Phänomen der Ehrliebe im äuſsern Betragen (T. 142). Man nennt den innern Anspruch auf das Recht, daſs andere Menschen Achtung für uns haben, und dieselbe auch äuſserlich bezeigen sollen, die Ehrliebe. Dieser Anspruch ist etwas in unsern Gesinnungen, und kann auch äuſserlich erscheinen, dann wird diese Gesinnung ein Phänomen, man sieht es dem Ehrliebenden an seinem Verhalten an, daſs er Ehrliebe hat, und dies äuſsere Verhalten, welches Ehrliebe verräth, heiſst die ethische Ehrbarkeit. Giebt Jemand aber in seinem äuſsern Betragen zu erkennen, daſs er keine Ehrliebe hat, z. B. dadurch, daſs er öffentlich eine schändliche Handlung begehet, so giebt er ein Scandal, welches höchst pflichtwidrig ist. Man nennt es auch ein Aergerniſs geben. Ein solches Scandal oder Aerger-

nifs ist also ein Beispiel davon, dafs man die Ehrbarkeit nicht achtet; derjenige aber, bei dem ein solches Scandal Nachfolge bewirkt, nimmt daran ein Aergernifs (T. 142).

2. Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*, *honnêteté juridique*) bestehet darin, im Verhältnisse zu Andern seinen Werth, als den eines Menschen, zu behaupten (K. XLIII.) Ulpian (l. 10. ff. *de J. et J.*) schreibt sie mit der Formel vor: sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*), welches einerlei ist mit der äufsern Befolgung der Kantischen ethischen Formel: mache dich Andern nicht zum blofsen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck, d. h. lafs dich von Andern nicht blofs als Mittel zu ihren Zwecken, sondern so gebrauchen, dafs sie dich zugleich als Zweck an sich behandeln. *) Es ist hier aber nicht davon die Rede, dafs man diese Maxime haben soll, welches ethisch wäre, sondern dafs die einzelnen Handlungen so beschaffen seyn sollen (K. XLIII).

3. Dasjenige Frauenzimmer, das den Scherz einer losen oder schalkhaften Mannsperson, die weder durch ausspähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenkt, mit unwilliger und spröder Mine aufnimmt, nennt Kant eine Ehrbarkeitspedantin (S. II, 339). Eine solche Ehrbarkeitspedantin hat den Purismus in der Moral, dafs man nicht einmal durch feine Scherze auf den Geschlechtstrieb anspielen müsse.

*) Eine Hure, eine Concubine, sind folglich keine rechtliche Menschen, es fehlt ihnen an der rechtlichen Ehrbarkeit. Man kann übrigens rechtlich ehrbar seyn, ohne es juridisch zu seyn, aber nicht umgekehrt; denn wer Ehrliebe im äufsern Betragen hat, der wird sich auch äufserlich von Andern nicht zum blofsen Mittel gebrauchen lassen.

Diejenige Mannsperſon, welche ſolche Anſpielungen macht, wird loſe oder ſchalkhaft genannt. In der Moral kann aber nur ein ſolcher Scherz über dieſen Gegenſtand unerlaubt ſeyn, der entweder eine unreine und laxe Geſinnung über dieſen Punct vorausſetzt, oder der ein Aergerniſs geben kann, oder der wirklich zur Uebertretung des Geſetzes der Keuſchheit verführen ſoll. Iſt keiner von dieſen drei Gründen vorhanden, ſo iſt es Pedanterei, einen feinen Witz über dieſen Gegenſtand unerlaubt und beleidigend zu finden (S. II, 339).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elementarl. II. Th. I. Hptſt. II. Abſchn. §. 40. S. 110.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. A. 1. S. XLIII.

Deſſ. ſämmtl. kleine Schriften. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 3. Abſchn. S. 339.

Ehre Gottes.

Ehre iſt die Bezeigung der Achtung vor einem moraliſchen Weſen. Nun können wir Gott durch nichts mehr ehren, als durch das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, durch die Achtung für ſein Gebot, durch die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine herrliche Anſtalt dazu kömmt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Nun iſt beides zuſammen das höchſte Gut und der Zweck der Schöpfung, folglich kann man ſagen, der Zweck der Schöpfung ſei die Ehre Gottes, ſ. Gott.

2. Die Ehre Gottes iſt alſo die Bekanntmachung ſeines Geſetzes durch die Achtung für die Pflicht in den moraliſchen Weſen, und die ſich hierauf gründende Bewirkung einer der Würdigkeit

der moralischen Wesen angemessenen Glückseligkeit; also die Bewirkung des höchsten Guts (P. 236. f.).

Ehrenwahn.

Der Ehrenwahn, sagt Kant (Relig. innerhalb der Grenzen u. s. w. IV. St. S. 256 *, und sämmtl. kleine Schriften, 2. B. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 2. Abschn. S. 327.), setzt in Andrer Hochpreisung den Werth, den er bloss ihrer Achtung beilegen sollte. Er unterscheidet sich von der wahren Gesinnung der Ehre dadurch, dass er auf äussere Zeichen der Ehre und Achtung den Werth legt, der der Ehre und Achtung selbst gebührt, z. B. auf Ehrenbezeigungen, Orden und Titel u. s. w., s. Ehrliebe.

Ehrlichkeit,

ingenuitas, *ingénuité*, die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (T. 84). Die Wahrhaftigkeit ist die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, nichts zu sagen, was er nicht glaubt. Das was aber Jemand sagt, kann eine blosse Erklärung seiner Gedanken, oder auch ein Versprechen seyn; die Pflichtgesinnung nun, nichts für seine Gedanken zu erklären, was er nicht glaubt, ist die Ehrlichkeit. Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen und Versprechungen zusammen heisst die Aufrichtigkeit (*sinceritas*, *sincerité*). Die Grundgesinnung der Ehrlichkeit ist daher die Wahrhaftigkeit, die, wenn sie als Maxime solchen Reden und Aussagen zum Grunde liegt, die nicht Versprechungen sind, Ehrlichkeit, liegt sie aber Versprechungen zum Grunde, Redlichkeit heisst, s. Redlichkeit.

Ehrliebe,

honestas interna, *iustum sui aestimium*, *honnêteté interne*. Die Tugend, welche den Lastern entgegen

steht, die durch die Pflicht des Menschen gegen sich selbst verwerflich sind, nehmlich der Lüge, dem Geitz und der Kriecherei oder der falschen Demuth. Sie ist von der **Ehrbegierde** unterschieden, welche bloss das Verlangen nach äussern Achtungszeichen und Achtungsbezeigungen ist. *) Von der **Ehrbarkeit**, durch welche die Ehrliebe erscheint, ist in dem vorhergehenden Artikel gehandelt worden (T. 69).

2. Eine andere Erklärung, die Kant von der **Ehrliebe** giebt, ist, sie sei **der Anspruch auf die Achtungsbezeigungen Andrer gegen uns als Menschen** (T. 142). Wer nehmlich die Maximen der Wahrhaftigkeit, des zweckmässigen Gebrauchs der Glücksgüter und der Selbstachtung in seine Handlungsmaximen aufnimmt, der macht sich dadurch zum Gegenstande der Achtung Andrer, und erwartet mit Recht, die Zeichen dieser Achtung auch in dem Verhalten Andrer gewahr zu werden, d. i. er hat **Ehrliebe**. Dieses ist die Bedeutung des Worts nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, und diese **Ehrliebe** ist eine Folge der erstern.

Eid,

iusiurandum, tortura spiritualis, serment. **Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen** (S. III, 410 *). Kant missbilligt ihn, wie schon die obige lateinische Benennung, **Geisteszwang**, die er ihm giebt, beweiset.

2. Kant sagt: der Eid wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht bloss für erlaubt, sondern

*) Sie kann zwar mit der Ehrliebe äusserlich zusammentreffen, macht uns aber schon leidend, und führet uns daher sehr unsicher. Einleit. in die Moral von **Pörschke**. S. 412.

auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit (dem Gerichtshofe), wo die bloſse Idee von ihr schon für sich die gröſste Achtung einflöſsen sollte! Von einem menschlichen Gerichtshofe wird indessen dem Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung, daſs, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äuſsern Bekenntnisses verantwortlich seyn wolle. Daſs es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat der Gerichtshof nicht nöthig dem Schwörenden ein Bekenntniſs abzufordern. Denn wenn er trotz dem Eide lügt, so wird er sich auch nicht scheuen, zu lügen, daſs er einen Gott glaube, ob er wohl im Herzen (d. i. innerlich, mit dem Verstande) ein Gottesleugner ist (S. III, 411 *).

3. Derjenige Staat, der seine Bürger rechtlich verbinden will, einen Gott oder auch mehrere zu glauben, kann dazu keinen andern Grund haben, als den, damit die Bürger einen Eid schwören können. Die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie durch den Eid feierlich gegen sich aufrufen, im Fall, daſs ihre Aussage oder ihr Versprechen falsch wäre, soll sie nöthigen, ehrlich (wahrhaft in Aussagen) und redlich (treu im Versprechen), mit einem Wort, aufrichtig zu seyn.

Allein man rechnet offenbar hierbei nicht auf die Moralität der Aussage und des Versprechens. Man kann das daraus sehen, weil man sich sonst an der feierlichen Aussage oder an dem feierlichen Versprechen begnügen würde *). Dennoch nimmt man in einem Fall,

*) Durch den Eid wird auch subjectiv nicht die Pflicht, Wahrheit zu sprechen, verstärkt; sondern nur der Mensch vielleicht bewogen, diese pflichtmäſsige Handlung aus abergläubischer Furcht zu thun.

wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit jedermann so klar einleuchtet, seine Zuflucht zum Aberglauben. Dies gehet so weit, daſs selbst uncultivirte Nationen den von einem Mährchen hergenommenen Bewegungsgrund zur Wahrhaftigkeit für sicherer halten, als die Moralität dessen, der eine Aussage oder ein Versprechen thut. *) Wenn z. B. nach Marsdens Zeugnisse, (in seiner Beschreibung der Insel Sumatra) die Rejangs, ein heidnisches Volk auf Sumatra, etwas feierlich versichern wollen, so schwören sie bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten, ob sie gleich kein Leben nach dem Tode glauben. Die Guineaschwarzen schwören bei ihrem Fetisch. Der Jacobitermönch Loyer erzählt (Allg. Hist. der Reisen zu Wasser und zu Lande, 3. B. S. 468): wenn die Guineaschwarzen (auf der Goldküste) beim Fetisch schwören, so halten sie den Eid gewiſs, besonders wenn sie den Fetisch essen. Um die Wahrheit von einem Schwarzen herauszubringen, darf man nur etwas in ein wenig Wasser mengen, und darauf einen Bissen Brodt hinein tunken, alsdann fordern, daſs er diesen Fetisch als ein Zeichen der Wahrheit essen soll. Verhält sichs so, so wird er es freimüthig thun, im Gegentheil aber es nicht anrühren, in der Meinung, er würde, wenn er falsch schwüre, auf der Stelle sterben. Demjenigen Schwarzen, der etwas von seinem Fetisch in ein wenig Wasser schabt, oder auf etwas Esswaare, und nimmt es in den Mund, ohne es hinterzuschlucken, und dabei schwört, wird von seinen Landsleuten fest geglaubt. Diejenigen, die nicht so feierlich schwören, thun ihren Eid bei eines Menschen Kopf, Aermen oder Leibe. Sie glauben fest, daſs, wenn sie falsch schwören, diese Theile an ihrem Leibe verdorren werden. Auch schwören sie beim Anghiume oder

*) Eben den halborganisirten Bürgergesellschaften, die im Stande halber Wildheit leben, scheint der Eid am unentbehrlichsten zu seyn. Einleitung in die Moral von Pörschke. S. 252.

Gott auf folgende Art: ſie nehmen etwas Sand in die Hand, thun ihn in den Mund, ſehen gen Himmel und ſprechen: Gott tödte mich durch dieſen Sand, wenn es nicht wahr iſt. Sie brauchen dieſe Verwünſchung ſelten anders, als im Zorne, oder in einer andern Leidenſchaft. Eben ſo erzählt Bosman (Beſchreibung von Guinea S. 148. f. Allg. Hiſtorie der Reiſen zu W. und zu L. 4. B. S. 182.): die Guinea-ſchwarzen wären der Meinung, ſie würden keine Stunde leben, wenn ſie falſch ſchwüren. Den Fetiſchtrank nehmen ſie mit dem Wunſche zu ſich, daſs ſie der Fetiſch umbringen möchte, wenn ſie ihr Verſprechen nicht erfüllen würden. Dieſen Trank muſs ein jeder mitgenieſsen, der bei dem Verſprechen mit intereſſirt iſt, ſowohl diejenigen, die das Verſprechen thun, als diejenigen, denen es gethan wird, oder die dabei Zeugen ſeyn ſollen. Die Anführer der um Sold gemietheten Hülfsvölker trinken ihn mit dem Wunſche: ihr Fetiſch ſolle ſie hinrichten, wenn ſie nicht aus allen ihren Kräften Beiſtand leiſten würden, den Feind auszurotten. Bosman erzählt aber, daſs ſie ſich von ihrem Prieſter heimlich hätten von dem Eide wieder losſprechen laſſen; daher lieſsen die Neger bei Axim erſt den Prieſter ſchwören, der Fetiſch ſolle ihn hinrichten, wenn er eine Perſon von dem Eide losſprechen würde. In dem Fall, daſs der Eid gebrochen wird, glauben ſie, muſs die Perſon, welche falſch geſchworen hat, von dem Fetiſchtrank berſten. Unter allen Eidesarten bei dem Fetiſch iſt folgende die feierlichſte, und man bedienet ſich derſelben bei den wichtigſten Gelegenheiten. Man ſtellet den Schwarzen, der den Eid ablegen will, vor den Fetiſch des Prieſters. Dann bittet der Schwarze den Fetiſch, indem er ihn bei Namen nennt, und erzählt, was er beſchwören will, er möchte ihn hinrichten, wenn er falſch ſchwöre. Sodann berührt der Prieſter mit etwas von den Sachen, daraus der Fetiſch gemacht iſt, des Schwörenden Kopf, Aerme, Leib und Füſse, hält es über ſeinen Kopf, und ſchwingt es zweimal herum. Nach dieſem ſchneidet er von einem Finger jeder Hand und einer Zehe an jedem Fuſse ein Stück Nagel, auch

einiges von seinem Haupthaar ab, und wirft solches in den Kasten, in welchem der Fetisch steht. Wenn alles dieses gethan worden, so hält man den Eid für fest und verbindlich (Bosman a. a. O. S. 149. f. Allg. Historie 4. B. S. 183). Villault erzählt (in seiner Reise S. 191. Allgemeine Historie der Reisen, 4. B. S. 183): als er vor Aschini lag, beklagte sich ein Neger, ihm wäre ein Stück Gold auf dem Schiffe genommen worden. Als er aber eine Brodtrinde essen, und bei seinem Fetisch schwören sollte, dass es wahr sei, wollte er nicht. Derselbe Verfasser (a. a. O. S. 193. Allg. Hist. 4. B. S. 183.) befand sich einmal mit dem Dänischen General beim Abendessen, als des Königs von Fetu Schwiegersohn, Jangue Senese, hereinkam. Der General warf diesem Jangue vor, er habe ihm einen Ring gestohlen. Der Schwarze wollte bei seinem Fetisch, einem Büschel Dornen in einem Kästchen, schwören, dass es nicht wahr sei. In der Mitte des Kästchens waren ein Stück Schmeer und Wachs mit Papageifedern, kleine verbrannte Hühnerbeine und Vogelfedern von einem Vogel, der der grosse Fetisch des Landes war. Einer von den gegenwärtigen Priestern meldete ihm, er hätte den Fetisch so stark als möglich gemacht, und wenn der Prinz löge, so könnte er nicht mehr eine Stunde leben.

4. Einen solchen Glauben nennt man Religion, weil die Macht eines höhern Wesens sein Gegenstand ist. Dieser Glaube sollte aber eigentlich Superstition oder Aberglaube heissen, s. Aberglaube. *)

5. Kant sagt (K. 152): dieser Glaube sei aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht rechtsprechen könne. Der Gerichtshof muss nehmlich ein Mittel haben,

*) Geschichte und Erfahrung können übrigens nie über die Moralität einer Handlung entscheiden, weil diese sich lediglich auf Gesetzen *a priori* gründet.

geheim gehaltene Facta an den Tag zu bringen, und das sei der Eid. Darum müsse nun ein Gesetz seyn, nach welchem die richtende Gewalt verbinden könne, einen Eid zu schwören. Dieses Gesetz sei also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. Allein das folgende lehrt, dass Kant hier diese Unentbehrlichkeit des Eides bloss von der richtenden Gewalt unter uncultivirten Nationen *) behauptet.

6. Kant wirft nun zwei Fragen auf:

a. Was verbindet mich, mein Recht auf den Eid eines Andern ankommen zu lassen?

b. Was kann mich verbinden, zu schwören?

Nach der ersten Frage soll ich eines Andern Eid als einen rechtsgültigen Beweis der Wahrheit seines Vorgebens annehmen, und so durch den Eid allem Hader ein Ende gemacht werden (Hebr. 6, 16.); ich soll also dem Schwörenden Religion zutrauen. Das Verlangen und die ganze mir auferlegte Verbindlichkeit zu schwören ist an sich unrecht (T. 152. f.).

7. Antwort auf a. Bei der Voraussetzung, dass es, im bürgerlichen Zustande, für einen Gerichtshof, kein anderes Mittel gebe, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muss vorausgesetzt werden, dass jeder Religion habe. Die Religion ist alsdann ein Nothmittel. In diesem Fall setzt der Gerichtshof aus Noth voraus, dass jeder Religion hat, um sie zum Behuf des rechtlichen Verfahrens zu gebrauchen; und findet sein Recht dazu darin, dass er jenen Geisteszwang (den

*) Die sich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels, versteckte Wahrheit, deren Aufsuchung der Trägheit zu lästig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwerdtes, den für sie zu festen Knoten zu zerhauen, bedienen. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 252.

Eid) für ein befonderes und dem abergläubifchen Hange der Menfchen angemeffeneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen hält (K. 153).

8. Antwort auf b. Hieraus läfst fich nun leicht die zweite Frage beantworten: kann ich überhaupt verbunden werden, zu fchwören? Im Grunde handelt die gefetzgebende Gewalt unrecht, wenn fie der richterlichen Gewalt die Befugnifs ertheilt, jemanden fchwören zu laffen. Denn da der Eid fich auf dem Aberglauben gründet, dafs Gott die Lüge eher ftrafen werde, wenn der Schwörende ihn dazu auffordert, fo wird der Schwörende gleichfam gerichtlich genöthigt, fich zu diefem Aberglauben zu bekennen. Da eine folche Nöthigung nun unerlaubt ift, fo ift felbft im bürgerlichen Zuftande ein Zwang zu Eidesleiftungen der unverlierbaren menfchlichen Freiheit zuwider (K. 153.). Dafs es Aberglauben ift, auf den man beim Eide am meiften rechnet, ift daran zu erkennen, dafs von einem Menfchen geglaubt wird, er werde durch eine Formel, durch die er die göttlichen Strafen über fich aufruft, bewogen werden, die Wahrheit zu fagen. Und dennoch trauet man diefem Menfchen nicht zu, dafs er in einer feierlichen Ausfage, auf deren Wahrheit die Entfcheidung des Rechts der Menfchen (des Heiligen, was in der Welt ift) beruhet, die Wahrheit fagen werde. Nun kann er, wenn er in diefem Fall lügt, ohnedem den göttlichen Strafen nicht entgehen. Und fo gründet fich folglich der Eid, wenn er verbindender feyn foll, als die blofse feierliche Ausfage, auf dem Aberglauben, als komme es auf den Menfchen an, dem höchften Gericht Gottes von feiner Wahrhaftigkeit Rechenfchaft zu geben, oder nicht. Durch den Eid, wähnt man, ftelle man fich erft vor diefes höchfte Gericht, da man fich doch durch jede Handlung fchon vor daffelbe ftellet, alfo auch durch die Lüge ohne Schwur.

9. Wirklich hat auch Chriftus felbft zu erkennen gegeben, dafs im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreffungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue, und gleichfam die Lüge ohne

Schwur autorisire (Matth. 5, 34 — 37.). Das Verbot Jesu zu schwören ist klar: ich sage euch, dass ihr allerdinge (ganz und gar nicht, μη ὁλως) schwören sollt. Wenn die Religionslehrer diese Stelle missverstanden haben, so rührt es bloss daher, dass sie sich bemühet haben, die Lehre Jesu der herrschenden Gesetzgebung und dem Gebrauch des bürgerlichen Gerichtshofes anzupassen. Sonst ist dieses Verbot Jesu von so grosser Bedeutung, als die übrigen, unter denen es stehet. Es wird aber der Eid von Jesu in dieser Stelle als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt. Man will, sagt Jesus, durch den Eid, gleichsam als durch Zauberworte, Dinge wirklich machen, die doch nicht in unsrer Gewalt sind. Der eine schwört beim Himmel, der andere bei der Erde, ein dritter bei Jerusalem, ein vierter bei seinem Haar; und dennoch kann keiner von allen auf diese Dinge wirken. Der weise Lehrer setzt hinzu: eure Versicherung sei: Ja, ja! Nein, nein! was ihr noch drüber sagt, das hat eine moralisch böse Quelle. Jede andere eidliche Betheuerung der Wahrheit, will er sagen, hat den unerlaubten Wahn zum Grunde, als sei der Eid von grösserer Wichtigkeit als die blosse Aussage der Wahrheit ohne Eid, und macht daher die gemeine Lüge beinahe erlaubt (R. 240. f.).

10. In einer Anmerkung zu seiner Lehre von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung (K. 135.) sagt Kant: dass man die promissorischen (Versprechungs) Amtseide in assertorische (Versicherungseide) verwandeln sollte. Er meint damit, dass der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden seyn sollte, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören; dann würde dieses

theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den innern Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten Vorsatze, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe;

theils würden dann auch die Pflichtübertretungen, wenn ihre Summirung durch Aufmerken bevorstände, mehr Besorgnisse der Anklage wegen erregen, als wenn, wie jezt bei dem Versprechungseid, immer eine Gewissensanklage über die folgende vergessen wird, weil die Uebertretungen nicht alle zusammen auf einmal, sondern so wie sie entstehen, nach einander, vom Gewissen gerügt werden (K. 153. f.).

11. Die Menschen lügen aber auch Ueberzeugung, die sie, wenigstens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als sie vorgeben. Sie belügen sogar sich selbst, indem sie sich überreden, etwas zu glauben, und also ein inneres Bekenntniss wovon ablegen, was sie im Grunde nicht glauben. Diese Unredlichkeit kann auch äussere schädliche Folgen haben, sie kann nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlagen; daher schlägt Kant das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, den Eid, noch zu einem andern Gebrauch vor. Man soll nehmlich den innern Eid dazu brauchen, zu versuchen, ob unser inneres Bekenntniss auch wahrhaftig ist. Man fragt sich nehmlich selbst: getrauest du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig ist, dich für die Wahrheit z. B. des Glaubenssatzes zu verbürgen, den du für wahr ausgiebst? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt. Man sieht nehmlich ein, dass man sich der Gefahr aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewissheit behaupten kann, wenn das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens oder für die theoretische Einsicht gar nicht erreichbar, dessen Annehmung aber wegen seines Zusammenhangs mit der Moralität für die theoretische Vernunft empfehlbar, aber für sie immer noch frei ist. Noch mehr aber müssen Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften aufgelegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt, zur Last fällt (S. III. 411. 412. *).

12. Man hat zuweilen verlangt, daſs Jemand ſeinen Glauben (*de credulitate*) beſchwören ſollte, welches von einem Gericht gar nicht verlangt werden kann, und zwar aus folgenden Gründen:

a. es enthält in ſich ſelbſt einen Widerſpruch; denn Glauben iſt ein Mitteldìng zwiſchen Meinen und Wiſſen, worauf man wohl wetten, aber nicht ſchwören *) kann;

b. begeht der Richter, der ſolchen Glaubenseid der Partei anſinnet, einen groſsen Verſtoſs an der Gewiſſenhaftigkeit des Eidleiſtenden, und zwar

theils durch den Leichtſinn, zu dem er verleitet, und wodurch der Richter ſeine eigene Abſicht vereitelt;

theils durch Gewiſſensbiſſe, die ein Menſch fühlen muſs, der heute eine Sache, aus einem gewiſſen Geſichtspunct betrachtet, ſehr wahrſcheinlich, morgen aber, aus einem andern, ganz unwahrſcheinlich finden kann; und ſo lädirt er alſo denjenigen, den er zu einer ſolchen Eidesleiſtung nöthigt.

Kant. metaphyſiſche Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. III. Hauptſt. D. §. 40. S. 151. — 154.

Deſſ. Religion innerhalb der Grenzen u. ſ. w. IV. St. I. Th. 1. Abſchn. S. 240. *)

Eigendünkel,

arrogantia, *arrogance*. Die Selbſtſucht des Wohlgefallens an ſich ſelbſt (P. 129.) — Die Unbeſcheidenheit der Forderung, von Anderen geachtet zu werden (I. 139.). Die Selbſtſucht beſtehet in allen Neigungen zuſammengenommen.

*) Indem ſich ſchon im Augenblick des Schwörens ſelbſt das Fürwahrhalten ändern kann.

Sind dieſe auf ein über alles gehendes Wohlgefallen an ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht des Wohlgefallens oder der Eigendünkel (P. 129.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Forderungen überhaupt, d. i. unbeſcheiden, und folglich auch in der Forderung, von Andern geachtet zu werden, und ſo wird ſein Wohlgefallen an ſich ſelbſt nichts anders als Selbſtſucht, die dann Eigendünkel heiſst (T. 139.). Der Eigendünkel iſt alſo die Selbſtliebe, wenn ſie ſich ſelbſt geſetzgebend, und zum unbedingten praktiſchen Princip macht (P. 131.).

Eigenliebe,

philautia, *amour-propre.* Die Selbſtſucht der Selbſtliebe (P. 129.). — Die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Anſprüche auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden (T. 139.). Die Selbſtſucht beſtehet in allen Neigungen zuſammengenommen. Sind dieſe auf ein über alles gehendes Wohlwollen gegen ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht der Selbſtliebe oder die Eigenliebe (P. 129.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Anſprüchen überhaupt, d. i. unbeſcheiden, und folglich auch auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden, und ſo iſt ſeine Selbſtliebe nichts anders als Selbſtſucht, welche dann Eigenliebe heiſst (T. 139.).

Eigenſchaft,

Attribut, *attributum*, *attribut.* Logiſche Eigenſchaft. Diejenigen weſentlichen Merkmale (Prädicate) eines Subjects, die, als in dem Weſen des Gegenſtandes ſeines Begriffs zureichend gegründet (*ut rationata*), nothwendig aus dem Weſen folgen. Z. B. in dem Satze: ein jeder Cörper iſt theilbar, iſt das Merkmal oder Prädicat theilbar ein Attribut oder eine Eigenſchaft des Gegen-

ſtandes Cörper, deſſen Begriff in dem Subject des Satzes: ein jeder Cörper iſt theilbar, ausgeſagt wird. Denn die Ausdehnung gehört zu dem Weſen eines Cörpers, mit ihr fällt der ganze Begriff eines Cörpers weg. Nun kann die Theilbarkeit des Cörpers als nothwendige Folge ſeiner Ausdehnung von derſelben abgeleitet werden. Denn alle Ausdehnung nimmt einen Raum ein, und jeder Raum iſt theilbar, folglich auch jeder Cörper, weil er ausgedehnt iſt. Folglich iſt die Theilbarkeit ein ſolches weſentliches Prädicat eines Cörpers, das man ein Attribut oder eine Eigenſchaft nennt. — Die Beharrlichkeit iſt ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein weſentliches Merkmal derſelben. Das Weſen der Subſtanz beſtehet nehmlich darin, daſs ſie Etwas iſt, das nur als Subject, niemals aber als bloſses Prädicat gedacht werden kann. Hieraus kann nun freilich die Beharrlichkeit derſelben, oder daſs ſie zu jeder Zeit ſeyn müſſe, nicht abgeleitet werden (C. 149.), weil die Zeit nicht zum Weſen der Subſtanz gehört. Allein ſoll Erfahrung in der Zeit möglich ſeyn, ſo muſs etwas mit andern zugleich ſeyn, und etwas auf einander folgen; weil in dieſem Zugleichſeyn und Folgen die Zeit beſteht. Folglich muſs in den Gegenſtänden der Wahrnehmung etwas ſeyn, was beharrlich iſt, an dem die Folge des Uebrigen (der Accidenzen) wahrgenommen wird. Dies Beharrliche iſt nun das, was nicht weiter Prädicat von etwas anderm ſeyn kann, ſondern bloſs als Subject gedacht werden muſs, d. h. der Gegenſtand ſelbſt und nicht die Beſtimmungen deſſelben. So wird alſo das weſentliche Merkmal der Subſtanz, daſs ſie beharrlich iſt, zwar aus dem Weſen derſelben, daſs dasjenige, was Subſtanz heiſst, nur als Subject gedacht werden kann, nicht direct abgeleitet; aber aus der Möglichkeit der Erfahrung in der Zeit, alſo vermittelſt der Vorſtellung einer empiriſchen Anſchauung in der Zeit, folgt, daſs etwas nicht Subſtanz in der Erfahrung (alſo als Erſcheinung) ſeyn könne, ohne beharrlich zu ſeyn. Und ſo iſt das Beharrliche und die Subſtanz für die Erſcheinungen identiſch, und dennoch die Beharrlichkeit nur ein Attribut und kein Beſtandſtück des Weſens der Subſtanz.

Doch kann man sagen, daſs die Beharrlichkeit zwar kein Bestandstück des Wesens der logischen Substanz, aber doch der Substanz in der Erscheinnng sei; welches indessen gezeigt werden muſs (E. 82 — 84. C. 225 — 227.).

2. Aesthetische Attribute nennt man diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen, und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken (U. 195.). Daher kann man die Attribute, von welchen vorher (in 1.) die Rede war, zum Unterschiede von diesen, logische nennen. So ist der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein ästhetisches Attribut des mächtigen Himmelskönigs (*l'aigle et la foudre sont les attributs de Jupiter*); der Dreizack ist das ästhetische Attribut des Neptun; die Keule das des Herkules; der Oelzweig das des Friedens; der Lorbeerkranz das des Sieges. Diese ästhetischen Attribute sind eigentlich ästhetische Ideen. Sie kommen auch in der Dichtkunst vor. Wenn König Friedrich II. (am Schluſse seiner Epistel an den Marschal Keith, die eine Nachahmung des dritten Buchs des Lucretius enthält) sagt: „Laſst uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;“ *) so ist diese Darstellung der untergehenden Sonne ein ästhetisches Attribut der vorhergehenden Vernunftidee, von weltbürgerlicher Gesinnung noch am Ende des Lebens. S. übrigens Idee, ästhetische.

*) *Oui finissons sans trouble, et mourons sans regrets,*
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits.

Einbildungskraft,

Phantasie, Imagination, *phantasia*, *imaginatio*, *fantaisie*, *imagination*, *imaginative*, so nennt man das Vermögen, einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen (C. 151.). Die Einbildungskraft kann nehmlich äufsere sinnliche Gegenstände darstellen, ungeachtet sie nicht auf unsere Organe wirken, und folglich nicht gegenwärtig sind. Diese Vorstellungen der Einbildungskraft heifsen Einbildungen, Anschauungen der Phantasie (*phantasmata*). Sie sind Reproductionen des Vergangenen. Diese Reproductionen sind aber bei den Menschen verschieden; junge Leute z. B. denken immer aufs Zukünftige, die Alten ans Vergangene, und glauben wohl gar, in der gegenwärtigen Zeit geschehe nichts merkwürdiges, das kömmt daher, weil ihre Sinne nicht mehr so gut sind, als ehemals, (Manuscript über Anthropologie) s. Darstellungsvermögen, 1.

Die Bilder von Dingen können wir uns durch bloſse Nachbildungskraft reproduciren, allein nicht so leicht die Empfindung (das Gefühl). Die Empfindung (das Gefühl) ist nehmlich das Subjective, die Form oder das Bild ist das Objective, jener können wir uns nicht so stark erinnern, als dieser. Z. E. wenn man sich eines vergangenen Unglücks erinnert, so vergifst man dabei die Empfindungen (Gefühle), die man dabei gehabt hat; das vergangene Uebel vergessen wir daher leicht, auch das Gute, was wir von Jemand empfangen haben. Die Phantasie geht also mehr auf die Bilder, daher Strafen auch zuweilen nicht viel helfen wollen, s. Strafe.

Das Vermögen nachzubilden ist allen Menschen sehr nöthig, besonders bei manchen Umständen, doch

Ainsi l'astre du jour au bout de sa carriere
Répand sur l'horizon une douce lumiere,
Et les derniers rayons, qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers soupirs qu'il donne a l'Univers!

muſs es nicht immer in gewiſſen Graden ſeyn, denn zu lebhafte Bilder ſind nicht gut, das lange Aufhalten dabei verhindert einen in vielen Stücken. Was hilfts dem Wittwer, wenn er ſich ſeiner ſeligen Frau erinnert, und zwar zu oft und zu lebhaft? es kränkt ihn nur noch mehr. Wenn wir Jemanden wovon ein lebhaftes Bild machen wollen, ſo müſſen wir ihn mit der Sache ſelbſt nicht gar zu bekannt machen. Rouſſeau ſagt: der Vater, der da ſahe, daſs ſein Sohn anfing lüderlich zu werden, führte ihn in ein Lazareth, und zeigte ihm da die Folgen der Wolluſt. Hieraus machte er die Application.

Bilder von gemeinen Sachen ſind leicht und ſchwach; von ſeltenen Gegenſtänden lebhaft und ſchwer. Gewohnheit bringt ſchwache Bilder hervor, wie z. B. bei lange gewohnten Dieben der Galgen. Beſtändige Strafen ſind daher nicht gut. Man muſs in ſeinen Empfindungen (Gefühlen) ſteigen können. Wo die Strafen und Hinrichtungen barbariſch, ja wider die menſchliche Natur ſind, da kehrt ſich keiner daran. Wo man weiſs, daſs die Strafen den höchſten Grad erreicht haben, da wird die Empfindung ſchwächer. Ein noch gröſseres Bild macht mehr Empfindung, die Phantaſie will immer ſteigen. Neuigkeit macht, daſs die Imagination ſtärker wird, das geſchieht z. B. bei Verliebten, wenn die Perſonen ſich einander noch nicht beſitzen. Die Liebe läſst gleich nach, wenn eine Perſon die andere beſitzt, da darf man die Imagination nicht mehr gebrauchen, ſondern nur die Sinne. Einige Leidenſchaften ſind von der Art, daſs die Gegenſtände derſelben mehr in der Abweſenheit durch Phantaſie, als bei der Anweſenheit gefallen; ſo vermehrt die Abweſenheit die Liebe. Es iſt dieſes nicht leicht zu erklären. Man könnte es die Annehmlichkeit im Nachſchmack nennen. Es giebt einige Leute, die im Nachſchmack gefallen, deren Mienen man erſt auslegen muſs. Was nun nach der Reflexion gefällt, gefällt mehr, als was ſich nur ſo aufdringt und in die Sinne fällt. Wohlgefallen im Nachſchmack iſt das gröſste und beſte unter allem. So liebt man einen alten Wein, weil er im Nachſchmack gut iſt. Oft

ſagt man, was die Menſchen an der Perſon liebenswürdig finden, weiſs ich nicht; das liegt aber ſchon in der Imagination. Mancher Schreck iſt in der Imagination ſtärker, als in der Sache. So ſtellen ſich manche Leute ihr künftiges Alter ſehr ſchrecklich vor. Die Stärke, Richtigkeit und Ausbreitung ſind in der Imagination ſehr verſchieden. Junge lebhafte Leute, die ſehr reizbare Nerven haben, ſind voller Imagination. Die Weiber haben auch viele Bilder, denn ſie haben keine Macht über ſie. Alle ihre Bilder ſind ſtark, aber deswegen nicht richtig. Beſonders haben diejenigen Leute, welche Andern nachſpotten, und ihre Mienen und Gebehrden nachäffen, eine groſse Einbildungskraft. Zur Lebhaftigkeit ſind ſie geneigt, weil ſie ſich die Bilder ſo ſtark eingedrückt haben. Die Imagination muſs uns auch dienen, wenn wir uns mögliche Perſonen denken, oder in ihre Stelle ſetzen. Die Comödianten müſſen dieſes gut verſtehen. So ſagte einmal eine Principalin zu ihrer Actrice: ſie mache ihre Rolle ſehr ſchläfrig, da ſie doch von ihrem Liebhaber verachtet würde, und fragte ſie: wie ſie es denn machen werde, wenn ihr wirklicher Liebhaber ſie verachten ſollte? ich würde einen andern nehmen, war ihre Antwort. Diejenigen, auf welche die Dinge einen groſsen Eindruck machen, die können ſich auch ſtarke Bilder formiren. Comödianten ſollen Andere vorſtellen, ſie müſſen alſo ſolche Perſonen im Sinne haben, deren Miene, Stimme u. ſ. w. bei ihnen Eindruck machen. Es ſcheint am rathſamſten zu ſeyn, wenn man ſich nicht das Bild von andern Dingen, ſondern die Sache ſelbſt vorſtellt, ſo, als wenn ſie ſelbſt da wäre, und nicht bloſs eine Imagination und Vorſtellung. Ein Mathematiker hatte eine ſo ſtarke Imagination, daſs er in Gedanken die Cubikwurzel einer Zahl von 12 bis 15 Stellen ausziehen konnte. Es giebt Nationen, die voller Imagination ſind, z. B. die orientaliſchen Völker. Wo viel Imagination iſt, da iſt wenig Verſtand. Die Hypochondriſten ſind zu ohnmächtig, die Imagination zu vertreiben, ſie lachen oft in einer Geſellſchaft wider ihren Willen, und ohne Urſache.

Die Richtigkeit ist eine vorzügliche Eigenschaft der Einbildungskraft. Die Rührung ist die Anwendung der schon vorhandenen Dinge auf Triebe des Gemüths. Die Mittel zur Rührung aber müssen richtig seyn, sonst ist es nicht gut. Man ärgert sich nachher, durch Falschheit gerührt worden zu seyn, z. B. über den Dichter, der uns durch eine chimärische Erzählung rührte, und auf uns, wie auf einem Instrumente spielte. Wir ärgern uns nicht so sehr über den Irrthum, als über die Rührungen, die falsch gewesen sind. Man kann auch mit einer erdichteten Geschichte rühren, aber der Plan muss mit der Wahrheit correspondiren, alsdann bin ich nicht unwillig darüber, ich bin im Lande der Dichtung und Imagination. Durch Bilder rührt man nicht, wenn sie nicht gut angebracht sind, und keine Richtigkeit darinnen ist. Ungezähmte Einbildungskraft, über die der Mensch keine Herrschaft hat, ist eine Krankheit, und befindet sich bei den Hypochondristen, melancholischen, träumerischen (und sehr nervenschwachen) Menschen. Zügellos muss die Einbildungskraft nicht seyn. Vernunft und Erfahrung müssen ihr Schranken setzen. Bei den Einbildungen können wir des Verstandes nicht entbehren, wir müssen sie durch den Verstand ordnen, ihnen ihre Falschheit und Zügellosigkeit nehmen. Wir müssen die Imagination in unsrer freien Willkühr haben. Die Imagination thut bei Verliebten grossen Schaden, denn sie ist bei ihnen nicht richtig, sie erdichtet viele Annehmlichkeiten. Einen Verliebten verfolgen die Einbildungen überall, die doch nicht wahr sind; daher ist eine Herrschaft über dieselben nothwendig. (Nach einem Manuscript über die Anthropologie).

2. Kant macht in der Critik der reinen Vernunft noch nicht einen bestimmten Unterschied zwischen Darstellungsvermögen überhaupt und Einbildungskraft, einem Zweige desselben, insbesondere. Er nennt dem bisherigen Sprachgebrauch gemäss auch das Darstellungsvermögen Einbildungskraft. So sagt er (C. 103.): die Synthesis (Zusammensetzung und Verknüpfung des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen) sei die

blofse Wirkung der Einbildungskraft (eigentlich des Darftellungsvermögens), einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function (Einheit der Handlung, verfchiedene Vorftellungen unter eine gemeinfchaftliche zu ordnen) der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnifs haben würden, der wir uns aber felten nur einmal bewufst find. S. Darftellungsvermögen, 2.

3. Eben fo fagt Kant (C. 151. f.): die figürliche Synthefis, wenn fie blofs auf die urfprünglich-fynthetifche Einheit der Apperception (die transfcendentale Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird) geht, heifst die transfcendentale Synthefis der Einbildungskraft (eigentlich, des Darftellungsvermögens). Wenn aber Kant hier die Erklärung der Einbildungskraft giebt, fo fetzt er das Wörtchen auch hinein, und zeigt dadurch, dafs er darunter fowohl das Vermögen, den Gegenftand mit deffen Gegenwart, als auch ohne deffen Gegenwart anzufchauen, verftehe. In der Critik der Urtheilskraft (U. 55.) fagt er auch ausdrücklich: das Vermögen der Darftellung ift die Einbildungskraft. Da nun alle unfere Anfchauung (mit oder ohne des Gegenftandes Gegenwart) finnlich ift, fo gehört die Einbildungskraft (das ganze Darftellungsvermögen), der fubjectiven Bedingung wegen, unter der fie allein den Verftandesbegriffen eine correfpondirende Anfchauung geben kann (dafs nehmlich der äufsere, oder bei Abwefenheit des Gegenftandes, doch der innere Sinn afficirt werde), zur Sinnlichkeit. Die Synthefis diefer Einbildungskraft (des Darftellungsvermögens) ift aber doch eine Ausübung der Spontaneität (Selbftthätigkeit; ift kein blofses Leiden, wie das Afficirtwerden des Sinnes), denn fie beftimmt die Sinnlichkeit, oder giebt den Eindrücken derfelben (wenn fie räumlich find) eine Geftalt. Da fie nun auch den Sinn feiner Form (Raum und Zeit) nach der Einheit der Apperception (ob ich mir jetzt z. B. einen Triangel oder ein Quadrat vorftellen will, welches hier die Einheit des Selbftbewufstfeyns oder der Apperception ift) gemäfs beftimmen kann, fo ift die Einbildungskraft (das Darftellungsvermögen) fo fern (in Rück-

ſicht dieſer Wirkung deſſelben) ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu beſtimmen. Dies iſt alſo dasjenige Vermögen, welches die reinen Geſtalten (Schemate) der Geometrie conſtruirt, oder auch uns die reinen Vorſtellungen der Zeit (gleichſam als einer in Anſehung ihrer Endpuncte unbeſtimmten geraden Linie) darſtellt, und die Syntheſis der Anſchauungen durch dieſes Vermögen, den Kategorien gemäſs (denen ſie dadurch den Stoff zur Quantität, Qualität u. ſ. w. liefert), muſs die transſcendentale Handlung, oder auch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn (transſcendental nehmlich, weil ſie die Erkenntniſs *a priori* der Geometrie möglich und begreiflich macht), welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Die Einbildungskraft bringt alſo, durch ihre transſcendentale Syntheſis, bei der Darſtellung wirklicher Gegenſtände in der Anſchauung, die nehmliche Wirkung hervor, die ſie hervorbringt, wenn ſie die reinen Conſtructionen der Geometrie macht. Beides iſt eine und die nehmliche Wirkung auf unſern innern Sinn, und eine Beſtimmung deſſelben, oder Verknüpfung ſeines formellen Stoffs. Die Einbildungskraft, in ſo fern ſie dieſe Wirkung hervorbringt, heiſst die transſcendentale Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen der Schemate (P. 121.), ſ. Schema. Wenn ſie uns nehmlich eine wirkliche phyſiſche Pyramide darſtellt, ſo iſt das die nehmliche Operation, in Anſehung der bloſsen Geſtalt, als wenn ſie den bloſsen geometriſchen Cörper, welcher Pyramide heiſst, conſtruirt; und eben hierin liegt die allgemeine Gültigkeit der Geometrie für die geſammte Erfahrung. Dieſe Syntheſis der Einbildungskraft oder des Darſtellungsvermögens iſt alſo figürlich, und von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloſs durch den Verſtand (vermittelſt der Kategorien) ganz unterſchieden. Die Einbildungskraft nun, wenn ſie als Spontaneität wirkt, nennt Kant die productive Einbildungskraft. Er unterſcheidet ſie dadurch von der reproductiven Einbildungskraft. Die Syntheſis der letztern iſt lediglich den empiriſchen Ge-

ſetzen der Aſſociation unterworfen, und ein Gegenſtand der empiriſchen Pſychologie. Das Darſtellungsvermögen nehmlich, wenn es uns entweder die wirklichen Gegenſtände, oder die reinen Geſtalten der Geometrie darſtellt, iſt immer productiv; derjenige Zweig des Darſtellungsvermögens, welchen wir die Einbildungskraft, nach der oben (in 1.) angegebenen Erklärung, nennen, kann productiv und reproductiv ſeyn. Sie iſt productiv, wenn die Einbildungen in der wirklichen Anſchauung nie ſo vorhanden waren, reproductiv, wenn ſie ſchon vorher als wirkliche Gegenſtände vorhanden waren, ſ. Darſtellungsvermögen, 2. (M. I, 166.).

4. Das, was den innern Sinn beſtimmt, d. i. den durch das Afficirtwerden deſſelben gegebenen Stoff (die Empfindungen im innern Sinn) verknüpft, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen, das Mannichfaltige der Anſchauung zu verbinden, d. i. unter Eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruhet), zu bringen. Der Verſtand ſelbſt aber iſt in uns Menſchen kein Vermögen anzuſchauen, und kann alſo die Anſchauungen, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wären, nicht in ſich aufnehmen. Daher kann er nicht das Mannichfaltige ſeiner eigenen Anſchauung verbinden, weil er keine Anſchauungen hat, und kein Vermögen anzuſchauen iſt; folglich iſt ſeine Syntheſis (die durch ihn bewirkte Verbindung), wenn er für ſich allein betrachtet wird, die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des vermittelſt derſelben gegebenen Mannichfaltigen zu beſtimmen vermögend iſt. Abſtrahiren wir alſo von der Sinnlichkeit bei dieſer Selbſtthätigkeit des Verſtandes, ſo bleibt noch immer dieſe Selbſtthätigkeit zu verbinden übrig. Ohne Sinnlichkeit iſt das verknüpfende Vermögen des Verſtandes intellectuel, und geht auf Gegenſtände überhaupt.

5. Wir nehmen auch jederzeit in uns wahr, daſs die figürliche Syntheſis (die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft) das Mannichfaltige im innern Sinn zu

einer beſtimmten Anſchauung verbinden muſs. Wollen wir uns z. B. einen Cirkel denken, ſo ſteht er nicht gleich in unſern Gedanken da, ſondern wir müſſen von irgend einem Puncte ausgehen, und ſo den ganzen Cirkel erſt machen (beſchreiben oder conſtruiren). Die drei Abmeſſungen des Raums (die Ausdehnung deſſelben in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe) können wir uns gar nicht anders vorſtellen, als dadurch, daſs wir von einem gewiſſen Punct aus in Gedanken eine Linie ziehen, dann von demſelben Punct aus eine andere Linie ſenkrecht auf die erſte ziehen, das giebt uns die Länge und die Breite; endlich ziehen wir von demſelben Punct aus noch eine dritte Linie ſenkrecht auf die beiden erſten aufwärts oder abwärts, dies giebt dann die dritte Abmeſſung des Raums, die Höhe nehmlich oder die Tiefe, welches einerlei iſt. Die Zeit ſelbſt können wir uns nur durch das Ziehen einer geraden Linie (die äuſserliche figürliche Vorſtellung derſelben) denken (M. I, 169. C. 154. f.).

6. Kant führt noch drei merkwürdige Wirkungen der Einbildungskraft an (U. 57), deren Hervorbringung uns gänzlich unbegreiflich iſt:

a. daſs ſie gelegentlich die Zeichen für die Begriffe zurückruft;

b. daſs ſie das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden reproducirt;

c. daſs ſie aus mehrern Bildern von derſelben Art ein mittleres herauszubekommen weiſs, das allen übrigen zum gemeinſchaftlichen Maaſse dient.

7. In der Critik des Geſchmacks ſpielt die Einbildungskraft eine ſehr wichtige Rolle, indem der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt. Das Geſchmacksurtheil iſt nehmlich ein Urtheil über eine Wirkung der Einbildungskraft in ihrer Freiheit, d. h. in dem

Zuſtande derſelben, daſs ſie nicht daran gebunden iſt, etwas beſtimmtes hervorzubringen, wie es der Fall iſt, wenn ſie reproductiv iſt und folglich nach den Aſſociationsgeſetzen wirkt. Folglich iſt die Einbildungskraft bei dem Geſchmacksurtheil in dem Zuſtande, daſs der ſchöne Gegenſtand ihr eine ſolche Form an die Hand giebt, als ſie ſelbſt in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Die Einbildungskraft iſt zwar bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Objects gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten), allein ſie fühlt ſich dabei frei, wenn der Gegenſtand ſchön iſt, das iſt, ſie fühlt ſich in demſelben Zuſtande, in welchem ſie ſeyn würde, wenn ſie ſelbſt Urheberin der ihr zur Auffaſſung gegebenen Form wäre. Allein iſt nicht eine freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ein Widerſpruch? Denn frei heiſst doch unabhängig ſeyn, und geſetzmäſsig ſeyn heiſst doch vom Verſtande, dem Vermögen der Geſetze, abhängen. Kant erklärt das ſo, dieſe Geſetzmäſsigkeit iſt nicht eine Geſetzmäſsigkeit nach einem beſtimmten Geſetze, ſonſt würde das Urtheil durch Begriffe, z. B. des Guten u. ſ. w. beſtimmt, und wäre kein Geſchmacksurtheil. Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz ſeyn, d. i. eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, denn dieſe kann mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (daſs er nehmlich nicht auf einen beſtimmten Begriff hin und doch ſeinen Geſetzen gemäſs wirkt) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils (allgemeingeltend und doch etwas Subjectives, nehmlich ein Gefühl prädicirend zu ſeyn) allein zuſammen beſtehen (M. II. 527. U. 68. f.).

8. Wenn unſere Einbildungskraft ſich ſelbſt bei der gröſsten Beſtrebung unvermögend fühlt, die äſthetiſche Gröſse eines Gegenſtandes zu ſchätzen, ſo heiſst dieſer Gegenſtand erhaben, obgleich eigentlich nur die Gemüthsſtimmung des Subjects, nicht das Object, erhaben iſt; weil, indem die Einbildungskraft alsdann ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos an die-

ſer Gröſse verſchwendet, die Anſchauung derſelben die Idee der Unendlichkeit erweckt, eine überſinnliche Vorſtellung, die aller ſinnlichen Gröſse überlegen iſt (U. 93. f. M. II, 559.).

9. Die äſthetiſche Beurtheilungskraft bezieht in Beurtheilung des **Schönen** die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den **Verſtand**, um mit deſſen Begriffen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen mit welchen. Eben ſo bezieht ſie daſſelbe Vermögen in Beurtheilung des **Erhabenen** auf die **Vernunft**, um zu deren Ideen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen zu welchen; das heiſst, es wird diejenige Gemüthsſtimmung im Subject hervorgebracht, die der Einfluſs beſtimmter Ideen auf das Gefühl bewirken würde (M. II. 560. U. 94. f.).

10. Wenn ſich alſo das Gemüth, in der Betrachtung eines Gegenſtandes, den die Einbildungskraft nicht zuſammenzufaſſen vermag, dem vergeblichen Bemühen dieſes Vermögens und einer obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, allem Sinnlichen und der ganzen Macht der Einbildungskraft ſelbſt überlegenen, Vernunft überläſst, ſo entſtehet im Gemüth das Gefühl des Erhabenen (M. II, 561. U. 95.)

11. Die Natur liefert uns in der bloſsen Anſchauung Fälle vom Erhabenen, wo eine groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben iſt. Wir nehmen z. B. unſer uns bekanntes Planetenſyſtem zum Maaſsſtab für die Milchſtraſse, und es iſt nicht unmöglich, daſs das Syſtem der unermeſslichen Menge ſolcher Milchſtraſsen unter dem Namen der Nebelſterne wieder die Milchſtraſse zum Maaſsſtabe fordern werde, und ſo fort ohne Ende. Das Erhabene liegt alſo, bei der äſthetiſchen Beurtheilung eines ſo unermeſslichen Ganzen, nicht in der Zahl der Weltcörper, ſondern darin, daſs der Maaſsſtab immer gröſser wird, wozu die ſyſtematiſche Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Groſse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unſere Einbildungskraft

in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Natur verschwindend vorstellt. Uebrigens verweise ich wegen mehrerer hierher gehörenden Erläuterungen auf den Artikel: Zweckmäßsigkeit (M. II, 562. U. 95. f.).

12. Die Einbildungskraft liefert uns eine eigene Art von Vorstellungen, welche viel zu denken veranlassen, ohne dafs doch ein bestimmter Begriff ihnen völlig angemessen seyn könnte; diese Vorstellungen heissen ästhetische Ideen, dergleichen z. B. die Glückseligkeit ist. Eine solche ästhetische Idee kann eigentlich keine Sprache völlig erreichen, keine vollkommen verständlich machen, ob wir gleich, unter dem Namen Geist, ein Vermögen haben, sie darzustellen. Man mufs diese ästhetischen Ideen ja nicht mit den Vernunftideen verwechseln, zu denen sie vielmehr als das Gegenstück (der Pendant) angesehen werden können. Eine ästhetische Idee ist eine Anschauung, eine Vernunftidee, z. B. die Weisheit, hingegen ein Begriff, der ästhetischen Idee kann daher kein Begriff, der Vernunftidee keine Anschauung adäquat seyn. Es wird hiervon bei dem Worte: Idee, ästhetische, umständlicher gehandelt werden (M. II, 693. U. 192. f.).

13. Dies ist das Vornehmste, was von der Einbildungskraft zu merken ist; was Kant noch sonst von den Vorstellungen derselben sagt, z. B. wie sie mit ihren Anschauungen die Vernunft nicht erreicht, wird in dem Artikel: Idee, eine schicklichere Stelle finden.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S. 103. — II. Haupst. II. Abschn. §. 24. S. 151. f. — *₊* S. 154. f.

Dess. Critik der Urtheilskraft, I. Th. §. 17. S. 55. — S. 57. — Allgem. Anmerkung zum 1. Abschn. der Analytik. S. 68. f. — §. 26. S. 93. ff. — §. 49. S. 192. f.

Dess. Critik der pract. Vernunft, I. Th. I. B. II. Haupst. Von der Typik. S. 121.

Einerleiheit,

Identität, *identitas, identité.* Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Gegenſtände mit eben denſelben innern Beſtimmungen gedacht werden. Ich nehme z. B. wahr, daſs ein Ding, das mir heute vorkömmt, dieſelbe Beſchaffenheit und dieſe Gröſse (Qualität und Quantität) habe, als ein anderes, das mir geſtern vorkam, ſo denke ich mir beide als einerlei. Sind die Gegenſtände nun Begriffe, ſo ſind dieſe Begriffe einerlei oder identiſch, wenn ſie alle eben dieſelben Merkmale haben. Sind die Gegenſtände aber Erſcheinungen, ſo gehört Raum und Zeit mit zu ihren innern Beſtimmungen, und die Gegenſtände können nach allen übrigen innern Beſtimmungen einerlei, und doch zu verſchiedenen Zeiten, oder an verſchiedenen Orten vorhanden, und bloſs dadurch von einander verſchieden ſeyn (C. 319).

2. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, d. i. abſtrahirte bei der Betrachtung derſelben von Raum und Zeit, die er für bloſse aus der Sinnlichkeit entſpringende Phänomene hielt, und verglich alſo die Gegenſtände nur nach ihren Begriffen, oder dem, was der bloſse Verſtand von ihnen denken kann, abſtrahirt von allem dem, was bloſs Anſchauung iſt. Er ſagte nehmlich, die Sinne verwirrten unſere Vorſtellungen, und machten dadurch die Gegenſtände, welche, ſobald ſie der bloſse Verſtand dächte, Dinge an ſich (*intelligibilia*) wären, zu Phänomenen. Sondere man alſo dieſe verworrenen Vorſtellungen, z. B. Raum und Zeit, ſo wie wir ſie anſchauen, im Verſtande ab, ſo blieben uns die Dinge an ſich übrig, die folglich durch bloſse Begriffe, nicht durch Anſchauungen, erkannt würden. Dies brachte ihn auf ſeinen Satz des Nichtzuunterſcheidenden (*principium identitatis indiſcernibilium*), oder die Behauptung, zwei auſser einander wirkliche einzelne Dinge, die gänzlich einerlei wären, ſeien unmöglich. Dieſer Satz behauptet alſo, daſs

zwei Gegenſtände, die einerlei innere Beſtimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verſchieden, ſondern ein und derſelbe Gegenſtand ſeyn müſſen. Und das kann auch nicht beſtritten werden, weil auch ſelbſt Raum und Zeit zu den innern Beſtimmungen der Naturdinge gehören. Aber Leibnitz gieng, durch ſeine falſche Theorie von der Sinnlichkeit verführt, weiter, und behauptete mit jenem Satze zugleich, daſs zwei der Zahl nach wirklich verſchiedene ſinnliche Gegenſtände durchaus verſchiedene innere Beſtimmungen haben müſsten, zu welchen er die Verſchiedenheit des Raums und der Zeit als verworrener Vorſtellungen der Sinnlichkeit nicht rechnete. Und da irrte er. Denn zwei Dinge können ganz dieſelben innern Beſtimmungen haben, und doch der Zahl nach (numeriſch) verſchieden ſeyn, wenn ſie nur zu verſchiedenen Zeiten an demſelben Ort, oder zu denſelben Zeiten an verſchiedenen Orten, oder zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten vorhanden ſind. Mag auch ein Theil des Raumes oder der Zeit einem andern Theile derſelben völlig ähnlich und gleich ſeyn, ſo iſt doch der eine Theil auſser dem andern, und daher zwar mit ihm dem Verſtande, d. i. dem Begriffe nach identiſch, aber doch der Zahl nach verſchieden, es ſind zwei Theile und nicht ein und eben derſelbe Theil. Und dieſes muſs daher auch von dem gelten, was in dieſen Raumes- oder Zeittheilen vorhanden iſt (C. 320).

Einfache,

ens ſimplex ſimpliciter et rigoroſe dictum, *ſimple.* Das Erſte in der Reihe der Bedingungen, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen (C. 446). Wenn mir ein Ganzes innerhalb ſeiner Grenzen gegeben iſt, ſo hat dieſes ſeine Theile, woraus es beſtehet, dieſe machen, als die Bedingungen des Ganzen, zuſammen das Ganze aus. Jeder dieſer Theile kann nun wieder für ſich als ein in ſeinen Grenzen gegebenes Ganze betrachtet werden, und hat alſo wiederum ſeine Theile, als die Bedin-

gungen desselben, von welchen Theilen wiederum dasselbe gilt. So entstehet nun eine Reihe von Theilen. Z. B. die Linie AD sei ein solches innerhalb seiner Grenzen A und D gegebenes Ganze, es bestehe nun aus den Theilen AB, BC, CD; der Theil AB bestehe wieder aus den Theilen Ab, bc, cd, de, ef, fB; der Theil Ab bestehe wieder aus den Theilen Aα, αβ, βb u. s. w. So entstehet eine Reihe von Bedingungen des Ganzen, nehmlich AB, Ab, Aα u. s. w. Die Vernunft, welche ihrer Natur nach die Vollendung dieser Reihe will, stellt sich nun das erste Glied derselben vor, welches Aα noch nicht ist. Gäbe es nehmlich ein Glied, welches in Ansehung der Theile unbedingt wäre, d. i. absolut keine Theile mehr hätte, so wäre dasselbe das Erste in der Reihe der Bedingungen in Ansehung der Theile des in seinen Grenzen gegebenen Ganzen, oder das Einfache (C. 440. 446).

2. In Ansehung dieses Einfachen ist nun eine Antinomie in der menschlichen Vernunft, sobald wir die sinnlichen Gegenstände nicht für Erscheinungen, sondern für Dinge an sich halten. Das heisst, man kann dann eben so unumstöfslich beweisen, dafs ein Einfaches existirt, als dafs keins existirt. Dafs alles Zusammengesetzte aus einfachen Theilen bestehet, folgt dann nehmlich daraus, dafs, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, und dennoch kein Einfaches existirte, gar nichts existiren würde, weil dann, wegen der Aufhebung der Zusammensetzung, auch kein Zusammengesetztes mehr existiren würde. Sollte sich aber die Zusammensetzung in Gedanken nicht aufheben lassen, so würde folgen, dafs das Zusammengesetzte nicht aus Substanzen bestünde, indem die Zusammensetzung, die nur eine Relation der Substanzen seyn kann, nicht die Substanz ausmacht, sondern das, was zusammengesetzt ist (C. 462).

3. Wenn aber ein zusammengesetztes Ding aus einfachen Theilen bestehet; so mufs der Raum, den das Zusammengesetzte einnimmt, aus eben so viel Theilen

bestehen, als dieses Zusammengesetzte. Wenn aber das ist, so muss das Einfache, woraus das Zusammengesetzte zusammengesetzt ist, einen Raum einnehmen, weil der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen besteht. Nimmt aber das Einfache einen Raum ein, so muss es Theile haben, die ausser einander sind, d. i. die nicht bloss Accidenzen, sondern Substanzen sind, folglich müsste das Einfache zusammengesetzt seyn, welches sich widerspricht. Ueberhaupt kann das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung bewiesen werden, weil von dem Nichtbewusstseyn seiner Theile nie der Schluss auf die gänzliche Unmöglichkeit der Theile gelten kann (C. 464. f.).

4. Die Auflösung dieser Antinomie bestehet darin, dass der Natur unsrer Sinnlichkeit gemäss die Theilung eines Gegenstandes in der Erscheinung ins Unendliche gehet, d. i. dass wir zwar vielleicht einmal an eine bedingte Grenze kommen, wo wir aus Eingeschränktheit unsrer Organe oder Werkzeuge in unsrer Theilung stehen bleiben müssen; aber nicht an eine unbedingte Grenze, oder das absolut Einfache, was keine Theile mehr hätte. Darum ist aber nicht schon eine unendliche Theilung in dem Gegenstande da, oder die unendliche Menge der Theile schon vor der Theilung wirklich vorhanden. Dies müsste nur dann so seyn, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich wären. Aber so sind sie Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen unsrer Sinnlichkeit, welche daher die Eigenschaft der Formen unsrer Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, annehmen, und so wie diese ins Unendliche theilbar seyn müssen. Die Theile sind also hier nie vor der Theilung, sondern durch die Theilung, und nur immer so weit, als die Theilung getrieben wird, vorhanden. (C. 551. f.), s. Antinomie, 4, A, b.

5. Darum ist nun der Regressus der Theilung irgend einer Materie im Raume, d. i. der Zurückgang zu den Theilen, woraus sie besteht, weil sie als unendlich viele vorgestellt werden, jederzeit zu gross für un

fern Begriff, der immer eine Zahl ist; indem das Unendliche eine Vielheit ist, die alle Zahl übersteigt; ich kann folglich den Regressus nicht vollenden (S. III. §. 1. *). Soll aber die Theilung des Raumes (und der darin befindlichen Materie, oder des erfüllten Raumes) irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist der Regressus für die Idee des Unbedingten immer zu klein, denn das Glied der Theilung, bei dem man mit der Theilung aufhört, ist noch immer nicht das unbedingt Einfache. Es läſst noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig; ich frage, warum kann dieses Glied nicht mehr getheilt werden? (M. I, 586. C. 515. f.).

6. Eben so unerweislich ist die alte sehr gemeine Meinung, nach welcher man annimmt, die Seele sei eine einfache Substanz, welches ein transscendenter Begriff, d. i. ein solcher ist, der die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Es ist ganz wohl erlaubt, sich die Seele als einfach zu denken, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer innern Erscheinungen zu legen, ob man gleich diese Einheit nicht in *concreto* einsehen kann. Aber die Seele für eine wirklich einfache Substanz zu halten, würde eine willkührliche und gewagte Hypothese seyn, weil die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung (eines einfachen beharrlichen Subjects der sinnlichen Anschauung, d. i. einer einfachen Substanz) gar nicht einzusehen ist (C. 799. f.).

7. Der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception beweiset also nichts, denn daraus, daſs die Apperception oder das Bewuſstseyn meiner selbst, der bloſse Gedanke Ich, welcher mit jedem Gedanken verknüpft ist, eine einfache Vorstellung ist, folgt gar nicht, daſs das Ding, welches den Gedanken hat, eine einfache Substanz ist. Das Einfache in der

Abſtraction iſt ganz etwas anders, als das Einfache im Gegenſtande. Ein Beiſpiel davon giebt der bewegte Cörper; will ich mir von dieſem bloſs ſeine Bewegung denken, ſo betrachte ich ihn als einen Punct, der ſich bewegt, weil ſein Volumen bei der bloſsen Bewegung nicht in Betrachtung kömmt. Daraus folgt aber nicht, daſs der Cörper ſelbſt ein Punct iſt. Eben ſo wenig folgt daraus, daſs ich zum Selbſtbewnſstſeyn, das jeden Gedanken begleitet, die einfache Vorſtellung des Ichs zum Gedanken hinzufüge, und mir darunter das denkende Subject als denkend vorſtelle, daſs das denkende Subject wirklich einfach ſei. So wie der Cörper in Bewegung, bloſs in Beziehung auf dieſe Bewegung als einfach, als ein Punct gedacht wird, und darum doch als Object zuſammengeſetzt iſt; ſo wird auch die Seele im Denken, bloſs in Beziehung auf das Denken, als einfach gedacht, woraus gar nicht folgt, daſs ſie als Object darum auch einfach ſei (C. 812. f.). Da wir den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin in *concreto* verſtändlich machen können; ſo iſt es uns auch zur Erklärung der Erſcheinungen der Seele ganz gleichgültig, ob ſie eine einfache Subſtanz ſei, oder nicht (Pr. 131. 165).

8. Das Einfache, im abſoluten Verſtande, da es etwas bedeutet, was nicht mehr zuſammengeſetzt iſt, iſt folglich eine Idee, oder ein Vernunftbegriff, der bloſs dazu dient, den Verſtand zu der Vollſtändigkeit der Theilung anzuhalten, und ihn darin immer weiter zu treiben, obwohl dieſe Theilung nie vollendet wird. Das Einfache iſt alſo bloſs ein ideales Ziel, das die Vernunft den Arbeiten des Verſtandes bei der Theilung der Materie vorſteckt, auf welches folglich das Bemühen des Verſtandes losgehet, welches aber in der Erfahrung eben ſo wenig erreichbar iſt, als die unendliche Zuſammenſetzung der Materie unter dem Namen der Welt (S. III, §. 1). Uebrigens wird das Einfache auch in relativer Bedeutung genommen, da es ſo viel heiſst, als das, was weniger zuſammengeſetzt iſt. In

diesem Sinne gebraucht es Kant (C. 351), wenn er sagt: das irrige Urtheil sei eine zusammengesetzte Wirkung, welche man in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit auflösen müsse. Darum ist aber dasjenige im Urtheile, welches z. B. die einfache Wirkung des Verstandes ist, immer noch zusammengesetzt. Denn es lassen sich darin z. B. noch das Selbstbewufstseyn, die verschiedenen Begriffe u. s. w. unterscheiden. Aber diese Wirkung ist einfach, in Rücksicht auf jene zusammengesetzte Wirkung beider Erkenntnisvermögen, von der sie ein Theil ist (C. 351).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung. I. S. 351. — II. Buch. II. Hauptst. I. Abschn. S. 440. 446. — II. Abschn. Der Ant. der reinen Vern. 2. Widerstr. der transsc. Ideen. S. 462 — S 464. f. V. Abschn. S. 515. f — IX Abschn. II. S. 551. f. — Methodenlehre I. Hauptst. III. Abschn. S. 799. f. — IV. Abschn. S. 812. f.

Ej. Diss. de mundi sens. et int. form. et princip §. 1.

Dess. Prolegomenen §. 44. S. 131. — §. 57. S. 165.

M. Herz Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 19.

Einfalt,

simplicitas, simplicité. So heifst in der Theorie des Erhabenen die kunstlose Zweckmäfsigkeit (U. 126). Die Zweckmäfsigkeit eines Dinges ist diejenige Beschaffenheit desselben, dafs der Begriff des Dinges zugleich der Grund der Wirklichkeit desselben ist (U. XXVIII). Diese Zweckmäfsigkeit ist kunstlos, wenn es nicht das Ansehen hat, als sei grofse Geschicklichkeit angewendet worden, das Ding hervorzubringen (U. 175).

2. Einfalt ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, d. h. dasjenige in der Natur, was das Gefühl des Erhabenen in uns erweckt, scheint nie mit

grofser Gefchicklichkeit auf diefe Wirkung eingerichtet zu feyn. Und fo ift auch Einfalt gleichfam der Stil der Sittlichkeit, welche eine zweite (überfinnliche) Natur ift, wovon wir nur die Gefetze, aber nicht das überfinnliche Vermögen derfelben (die Vernunft) in uns, kennen (U. 126. M. II, 603), f. Zweckmäfsigkeit, Erhaben, Sittlichkeit.

Einflufs,

influxus, *influence*. Die Einwirkung einer Subftanz in eine andere, die aufser ihr befindlich ift. Sie fetzt immer zwei Subftanzen voraus, die thätige und die leidende. So verfchafft man den Gefetzen der reinen praktifchen Vernunft Einflufs auf die Maximen des menfchlichen Gemüths, wenn man fo auf die Gemüther der Menfchen wirkt, dafs fie die Gefetze der praktifchen Vernunft, die fie für allgemein verbindend erkennen, auch wirklich zu ihren fubjectiven Maximen machen, oder darnach handeln (P. 269), f. Eingang.

2. Der reelle Einflufs einer Subftanz, die ein Theil der Welt ift, in einen andern Theil der Welt, heifst der phyfifche Einflufs (*influxus phyficus*). Wenn z. B. ein bewegter Cörper A einen ruhenden B anftöfst und in Bewegung fetzt, fo hat A. einen phyfifchen Einflufs auf B, weil B. erft ruhete und fich nun bewegt, und A. diefes in B. bewirkt hat. Leibnitz verwarf diefen phyfifchen Einflufs, weil nach ihm auch die Cörper aus Monaden beftehen, welche vorftellende Kräfte find, und alfo der Zuftand der Vorftellungen der einen Subftanz mit dem Zuftande der Vorftellungen der andern Subftanz in ganz und gar keiner wirkfamen Verbindung ftehen könnte (C. 331).

3. Der phyfifche Einflufs ift die ältefte Erklärungsart der Gemeinfchaft der Subftanzen. Sie behauptet: dafs die Leiden einer Subftanz diefer Welt von einer andern Subftanz derfelben auf eine reelle Art

hervorgebracht werden (Baumgartens Metaphyſik §. 330).

Eingang,

aditus, *entrée*. Die Möglichkeit der Einwirkung. So ſagt Kant (G. 31.): daſs man der Lehre der Sitten durch Popularität Eingang verſchaffen könne, d. h. daſs man es dadurch, daſs man ſie in einer für die gemeine Faſſungskraft verſtändlichen Sprache vortrage, möglich machen könne, daſs ſie aufs Gemüth wirke. Die Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft iſt die Art, wie man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, d. i. Einfluſs auf die Maximen deſſelben verſchaffen kann (P. 269).

Einheimiſch,

immanent, *domesticus*, *domestique*, *immanent*. So heiſst im Theoretiſchen diejenige Vorſtellung, die nur auf Erfahrung geht (Pr. 126.), oder auf Erfahrung eingeſchränkt iſt (Pr. 204), weil ſie dann in ihrem Gebiet iſt und bleibt, ſ. Transſcendent. Eigentlich heiſst alſo einheimiſch oder immanent ſeyn, in ſeinem Gebiet ſeyn, transſcendent ſeyn dagegen, über ſein Gebiet hinausgehen (P. 31).

2. So, ſagt Kant, ſind diejenigen Grundſätze immanent, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. Z. B. der Grundſatz, daſs alle Veränderung ihre Urſache habe, iſt ein Grundſatz des bloſs empiriſchen Gebrauchs, und kann daher ein immanenter Grundſatz des reinen Verſtandes genannt werden (C. 352. f.).

3. Man kann die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes nur zur Erfahrungserkenntniſs gebrauchen, dies drückt Kant ſo aus: ſie ſind nur von immanentem

Gebrauch. Die synthetischen Grundsätze des Verstandes sind nehmlich diejenigen, welche Kant unter den Namen der Axiomen der reinen Anschauung, der Anticipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung und der Postulate des empirischen Denkens überhaupt aufführt. Sie heißen synthetische, weil der Verstand noch analytische Grundsätze hat, die zum Denken überhaupt, und also zur Logik gehören. Jene metaphysischen Grundsätze finden den Beweis ihrer Gültigkeit eben darin, daß ohne sie keine Erfahrung möglich ist. Folglich können sie auch nur für die Erfahrung gültig, d. i. von immanentem Gebrauch seyn. Die logischen Grundsätze hingegen sind von jedem Gebrauch, weil ohne sie gar kein Denken möglich ist, so wie ohne jene metaphysische oder synthetische Grundsätze des Verstandes gar kein Erkennen. Daß alle Veränderung ihre Ursache haben müsse, ist ein solcher synthetischer, daß aber alles, was gedacht wird, seinen Grund haben müsse, ist ein solcher analytischer Grundsatz des Verstandes (C. 664).

4. Die transscendentalen Ideen haben ihren guten und folglich immanenten Gebrauch, d. h. diejenigen nothwendigen Vernunftbegriffe, denen kein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, die folglich gewisse Gegenstände lediglich *a priori* vorstellen, und daher transscendental heißen, können doch zur Erfahrungserkenntniß dienen. Die Idee an sich selbst ist nicht immanent, weil ihr Gegenstand nicht innerhalb der Erfahrungsgrenzen liegt, und daher kein Gegenstand der Erfahrung dadurch erkannt werden kann. Bloß ihr Gebrauch ist in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung, einheimisch (immanent), weil sie gebraucht werden, die gesammte Erfahrungserkenntniß systematisch und vollständig zu machen; sie gehen auf den Verstandesgebrauch, in Ansehung der Gegenstände, mit welchen er zu thun hat, nicht auf diese Erfahrungsgegenstände selbst (C. 671). Kant hat hier (und C. 664) offenbar

seinen Sprachgebrauch etwas geändert, und schärfer und richtiger bestimmt als vorher (C. 352). Er unterscheidet nehmlich hier zwischen einer immanenten Vorstellung, deren Gegenstand in der Erfahrung zu finden ist, und dem immanenten Gebrauch einer Vorstellung, deren Gegenstand vielleicht in keiner Erfahrung zu finden ist, aber doch zur Erfahrungserkenntniss dient. In diesem Sinne sind die synthetischen Grundsätze des Verstandes (in 1) sowohl selbst immanent, als auch von immanentem Gebrauch. Hingegen ist die Idee von Gott nicht immanent, weil Gott kein Erfahrungsgegenstand ist, und kein Naturphänomen, oder Naturding aus dem Begriff desselben (physisch, d. h. erkennbar) erklärt werden kann; aber wohl von immanentem Gebrauch in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung, weil er die Reihe der Ursachen und Wirkungen in der Natur in eine oberste Ursache vereinigt, und dadurch das System aller Ursachen und Wirkungen schliesst, dass sie den letzten Grund aller Erscheinungen in ein intelligibeles Wesen setzte (C. 671).

5. Dieser Behauptung scheint nun Kant (C. 827) zu widersprechen, wenn er sagt: die drei Sätze: der Wille ist frei, die Seele ist unsterblich, und es ist ein Gott, haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet, ganz müsige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft. Allein Kant unterscheidet den immanenten Gebrauch in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung von dem immanenten Gebrauch für Gegenstände der Erfahrung. Offenbar soll die Stelle (C. 867) heissen, diese Sätze haben gar keinen, für Gegenstände der Erfahrung, immanenten, d. i. zulässigen, mithin für uns zum Erkennen der Gegenstände selbst nützlichen Gebrauch. Der ganze Zusammenhang lehrt, dass Kant sagen will, Erfahrungserkenntniss läſst sich aus der Frei-

heit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele, dem Daseyn Gottes nicht hernehmen. Indessen sind doch die absolute Selbstthätigkeit oder die Freiheit des Willens, und schlechthin nothwendiges Wesen, als oberste Ursache der Welt, regulative Ideen, d. i. zum Behuf der Erkenntnifs *) sollen sie nicht gewisse Gegenstände vorstellen, sondern nur den Verstand zu einem gewissen Ziele richten, nehmlich in der Speculation immer so zu verfahren, als ob alle Naturnothwendigkeit sich zuletzt in absoluter Selbstthätigkeit, und alle Naturabhängigkeit sich zuletzt in einem schlechthin nothwendigen Wesen endige (C. 672. 827). Also sind die Ideen selbst in Ansehung ihrer Gegenstände nicht immanent, sondern transscendent, d. h. ihre Gegenstände liegen über die Grenzen aller Erfahrung hinaus (C. 384); ihr objectiver (oder constitutiver) Gebrauch, d. i. der Gebrauch derselben, um durch sie Gegenstände zu erkennen, ist ebenfalls jederzeit transscendent, der objective Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien, z. B. Ursache, Wirkung) dagegen mufs jederzeit immanent seyn (C. 383); allein der regulative Gebrauch der Ideen, oder der Gebrauch derselben in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung ist immanent (C. 671).

6. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist. Aber demungeachtet ist sie keine empirische Wissenschaft, weil sie immanent ist, sondern sie betrachtet die Natur nach den Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann, und welche folglich immanent sind. Es giebt zwei Gegenstände dieser Physiologie, nach welchen sie in zwei Theile zerfällt, 1. die der äufsern Sinne, oder der cörperlichen Natur, 2. die des

*) Ganz anders ist es mit dem praktischen Gebrauch derselben, wie nachher gezeigt wird.

innern Sinnes oder der denkenden Natur (C. 874).

7. Im Praktischen ist der Gebrauch der reinen Vernunft allein immanent, d. h. sie soll ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, oder ihn allein bestimmen, sich selbst zur Bewirkung der den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände zu determiniren. Das Gebiet der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche ist der Wille, oder die Bestimmung desselben; hier ist sie also immanent. Kant hat dieses zuerst richtig und bestimmt gezeigt. Der empirisch-bedingte Gebrauch der Vernunft hingegen, wenn er sich die Alleinherrschaft anmasst, ist transscendent, das heisst, wenn die Vernunft etwa aus der Erfahrung hergenommene Regeln dem Willen, als denselben zu oberst bestimmend, vorschreiben will, oder ihn durch ein Erfahrungsobject allein bestimmen will, so überschreitet sie ihr Gebiet, welches im Theoretischen das Feld der Erkenntniss, und im Praktischen das Feld der Klugheit, aber nicht das Feld der Moralität seyn soll. Die empirisch-bedingte Vernunft wird also transscendent, wenn sie sich in Zumuthungen und Geboten gegen den Willen äussert, die ganz über ihr Gebiet (die Erfahrung) hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniss von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gilt (P. 31).

8. Kant lehrt also: dass das moralische Gesetz den transscendenten Gebrauch der Vernunft in einen immanenten verwandelt. Er zeigt, dass die Vernunft durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung nichts erkennen kann, sondern die Grenzen ihres Gebiets überschreitet, wenn sie z. B. den Begriff von Gott gebraucht, um durch denselben etwas zu erklären; dass hingegen die Vernunft durch ihre Ideen selbst wirkende Ursache werde, indem sie z. B. die Idee des freien Willens und Gottes aufstellt, um dem moralischen Gesetze seine Realität zu sichern. Er lehrt nehmlich, dass das moralische Gesetz den Begriff einer den Willen unmittelbar bestim-

menden Vernunft, d. i. eines nicht nur von allen äuſsern Beſtimmungsgründen unabhängigen, ſondern auch ſich ſelbſt beſtimmenden, d. h. freien Willens, giebt. Die Vernunft wird alſo überſchwenglich (transſcendent), wenn ſie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas begreifen will, iſt aber einheimiſch (immanent), wenn ſie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas bewirken will (P. 83).

9. So iſt denn das, was für die ſpeculative Vernunft transſcendent (überſchwenglich) war, in der praktiſchen immanent (einheimiſch), aber nur in praktiſcher Abſicht (zur moraliſchen Willensbeſtimmung). Denn wir erkennen dadurch (durch die Idee von der Unſterblichkeit der Seele) weder unſrer Seele Natur, noch (durch die Idee von der Freiheit des Willens) die intelligibele Welt, noch (durch die Idee vom Daſeyn Gottes) das höchſte Weſen, als Dinge an ſich. Sondern wir haben nur die Begriffe von ihnen *a priori* im praktiſchen Begriffe des höchſten Guts vereinigt, als dem Objecte unſers Willens, aber ſie ſelbſt (wie ſie möglich ſind und wirken) erkennen wir nicht (M. II, 353. P. 240. f.).

10. Indem aber durch die praktiſchen Poſtulate (Freiheit des Willens, Unſterblichkeit der Seele, und Daſeyn Gottes) den Ideen der (theoretiſchen oder ſpeculativen) Vernunft (Freiheit, Unſterblichkeit, Gott) Objecte gegeben werden (die für das Praktiſche Realität haben), wird zugleich das theoretiſche Erkenntniſs der Vernunft überhaupt dadurch erweitert, und das, was für die bloſse Theorie problematiſch war, durch das Praktiſche aſſertoriſch. Alſo iſt es doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und der Erkenntniſs derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie durch das Praktiſche genöthigt iſt, einzuräumen, daſs es ſolche (überſinnliche) Gegenſtände (Gott, freien Willen, unſterbliche Seele) gebe, ohne ſie (dieſe Gegenſtände) doch näher zu beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniſs von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktiſchem Grunde, und auch nur zum praktiſchen

Gebrauche, gegeben werden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu danken hat. Diese Ideen werden hier immanent und constitutiv (die Objecte bestimmend), indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transscendent und bloss regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nur auferlegen, ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft, diese Ideen nur negativ (läuternd), nicht erweiternd, bearbeiten, um den Anthropomorphismus und Fanaticismus abzuhalten (P. 244).

Kant. Prolegom. §. 40. S. 126 — Probe eines Urth. S. 204.

Dess. Critik der prakt. Vern. Einleit. S. 31 — I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 83. — II. B. II. Hauptst. VI. S. 240. f. — VII. S. 244.

Dess. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung I S. 352. II. Th. II. Abth. I Buch. II. Abschn. S. 383. f. — II. Buch. III Hauptst VII. Abschn. S. 664. — Anhang. S. 671. f. — Methodenlehre II. Hauptst. I. Abschn. S. 827 — III. Hauptst. S. 874.

Einheit,

unitas, unité. Diejenige Vorstellung im menschlichen Verstande, durch welche das Mannichfaltige als verknüpft gedacht wird, s. Synthesis.

2. analytische; diejenige Einheit, durch welche Begriffe als verknüpft gedacht werden. Wenn der Verstand z. B. zwei Begriffe als in einem Urtheile verknüpft denkt, so ist diejenige Vorstellung, durch welche sie als verknüpft gedacht werden, die analytische

Einheit. Eben so ist die Vorstellung, durch welche verschiedene Vorstellungen als unter einen Begriff gebracht, gedacht werden (folglich dieser Begriff selbst) eine analytische Einheit. Der Begriff, schwarzer Tisch, ist eine analytische Einheit, in so fern er die Vorstellung von der Verknüpfung der beiden Begriffe schwarz und Tisch zu einem Urtheil, der Tisch ist schwarz, ist. Die Vorstellung Mensch ist eine analytische Einheit, in so fern sie als ein Begriff gedacht wird, unter welchem die schwarzen, weissen, kupferfarbenen und gelben Menschen begriffen sind (C. 104. f.).

Kant nennt die Einheit, durch die mehrere Begriffe unter Einen im Bewusstseyn verknüpft werden, die analytische Einheit der Apperception oder des Bewusstseyns, weil sie allen gemeinsamen Begriffen, wenn wir uns derselben bewusst werden, anhängt. Z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir eine Beschaffenheit vor, die verschiedenen Vorstellungen gemein ist, welche alle als roth gedacht werden. Die analytische Einheit des Bewusstseyns ist also diejenige, welche eine Vorstellung zum *conceptus communis* oder gemeinsamen Begriff macht. Man stelle sich roth vor, so ist das nicht anders möglich als so, dass ich mir diese Farbe als woran, z. B. an einer Erde, an etwas, womit man färben kann, oder an etwas, was schon (roth) gefärbt ist, vorstelle. Dieses geschieht nun durch die synthetische Einheit des Bewusstseyns; aber dass ich mir nun auch vorstelle, dass dieses roth an mehreren Gegenständen zu finden ist, oder als verschiedenen gemein gedacht wird, das geschieht durch die analytische Einheit des Bewusstseyns (C. 133. *). Die analytische Einheit ist folglich diejenige, durch welche die Verknüpfung im Denken möglich wird, oder durch welche das Mannichfaltige im Gedachten als verknüpft gedacht wird. Sie könnte auch die logische Einheit genannt werden, weil sie das ist, was die logische Verknüpfung, die Verknüpfung im Denken möglich macht, oder wodurch das Mannichfaltige im

Denken als verknüpft vorgestellt wird. Dieses geschieht nach dem Gesetze der Identität, welches heisst: das Mannichfaltige, was übereinstimmt, läfst sich in eine Einheit des Bewufstseyns vereinigen, welche Einheit eben die analytische ist. Z. B. der Cörper ist undurchdringlich ist ein Urtheil, in welchem folglich die beiden Begriffe Cörper und undurchdringlich nothwendig mit einander verknüpft sind, weil in dem Begriff Cörper die Bestimmung liegt, dafs er undurchdringlich ist. Die Verknüpfung des Begriffs Cörper mit dem des Undurchdringlichen mufs also so verstanden werden, dafs in dem Begriff Cörper eine Theilvorstellung ist, welche ganz identisch ist mit dem gemeinsamen Begriff undurchdringlich, so dafs also darum der Cörper unter diesen Begriff gehört, und als etwas Undurchdringliches gedacht werden kann. Diese Einheit ist aber auch diejenige, wodurch die Verknüpfung zwischen Grund und Folge (welche von der zwischen Ursache und Wirkung sehr unterschieden ist) gedacht wird. Der Grund nehmlich, warum ich mir den Cörper als undurchdringlich denke, liegt darin, dafs die Undurchdringlichkeit zum Begriff des Cörpers gehört. Die Begriffe Cörper und undurchdringlich sind als Grund und Folge mit einander verknüpft; ich kann sagen, dieses Ding ist ein Cörper, folglich ist es undurchdringlich, oder auch, dieses Ding ist undurchdringlich, folglich ist es ein Cörper. Dieses Verhältnifs zwischen Grund und Folge beruhet lediglich auf Identität oder Einerleiheit des Begriffs undurchdringlich mit einem Begriff in dem des Cörpers, s. Analogie, 14. (P. 199.).

Kant nennt diese Einheit analytisch, weil sie das analytische Denken, oder die Entwickelung der Begriffe voraussetzt; denn was ist durch diese Einheit als verknüpft denken soll, das mufs ich mir vorher als unter einem gemeinsamen Begriff enthalten, folglich den gemeinsamen Begriff, durch Entwickelung eines andern Begriffs, als ein Merkmal desselben vorstellen. Sie ist der synthetischen entgegengesetzt, durch die ich mir

die Theilvorſtellungen (nicht als unter Einem Begriff, ſondern) als in Einem Gegenſtande verknüpft vorſtelle, welches ſtets Anſchauung vorausſetzt. Die analytiſche Einheit ſetzt daher die ſynthetiſche voraus; denn wenn ich mir Begriffe als unter einem gemeinſamen enthalten vorſtellen ſoll, ſo muſs ich erſt den Gegenſtand dieſes Begriffs als enthalten in den Gegenſtänden, deren Begriffe unter jenem gemeinſamen Begriffe ſtehen, angeſchaut und gedacht haben (C. 133. *).

3. collective; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige in ein Ganzes (Totum) verknüpft gedacht wird. Sie hat ihren Namen von dem lateiniſchen Worte *collectivus*, ſammlend, weil dieſe Einheit dadurch die Verknüpfung möglich macht, daſs durch ſie alles Mannichfaltige als in Ein Ganzes vereinigt (geſammlet) vorgeſtellt wird. Sie iſt der diſtributiven Einheit entgegen geſetzt, durch welche die Verknüpfung dadurch gedacht wird, daſs in jeder einzelnen Vorſtellung einer Anzahl von verſchiedenen Vorſtellungen eine einzelne identiſche ſie alle verknüpfende Vorſtellung gedacht wird. So denken wir uns alles, was den Stoff zu den bejahenden Beſtimmungen der Dinge giebt, unter dem Begriff der Realität. Die Realität iſt alſo eine diſtributive Einheit, durch die unſer Verſtand Erfahrungserkenntniſs zuwege bringt. Denn es wird ihm dadurch möglich, ſich jeden Gegenſtand als etwas zu denken, wovon ſich etwas bejahen läſst. Stellen wir uns aber alle dieſe Realitäten, ſowohl diejenigen, die wir kennen, als auch diejenigen, die wir nicht kennen, zuſammengenommen in Ein Ganzes vor, ſo iſt die Einheit, die dieſe Verknüpfung möglich macht, nicht diſtributiv, ſie vertheilt nicht den Begriff der Realität auf mehrere Begriffe (welches das lateiniſche Wort *diſtributivus*, vertheilend, ſagen will); ſondern ſie iſt collectiv, oder ſammlet die Realitäten ſämmtlich in ein Ganzes der Erfahrung, das wir uns durch die Einbildungskraft als ein einzelnes Ding eben ſo vorſtellen, wie wir uns durch dieſe collective Einheit jedes Object der Anſchauung als Ein Ding vorſtellen. Dieſes einzelne Ding

wäre nehmlich der Gegenſtand, der alle empiriſche Realität in ſich vereiniget, woraus die Vernunft die Einheit der höchſten Realität, die Idee der Gottheit, bildet (M. I. 707. C. 610. f. 706.).

Die Handlungen des Verſtandes ſollen Erkenntniſſe hervorbringen, ſie ſind daher jederzeit mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt, entweder logiſch, um den gemeinſamen Begriff in den Begriffen der Gegenſtände zu finden, und ſo unter Begriffe zu bringen, dann iſt die diſtributive Einheit zugleich analytiſch; oder um durch die Kategorien auf Begriffe zu bringen, in welchem Fall das Mannichfaltige in den Gegenſtänden durch die Kategorie gedacht, aber doch dieſe Kategorie in mehrern Gegenſtänden als Beſtimmung ihrer Begriffe, alſo diſtributive, gedacht wird, dann iſt dieſe Einheit zugleich ſynthetiſch. Die Handlungen der Vernunft hingegen ſollen ein Syſtem der Verſtandeserkenntniſſe hervorbringen (C. 675.), und das Mannichfaltige aller Begriffe des Verſtandes durch eine Einheit zuſammenverknüpfen, welche daher immer eine Idee iſt. Dieſe Einheit, welche die Vernunft den Verſtandeshandlungen gleichſam zu einem Ziel ſetzt, welches dieſe nie vollkommen erreichen, iſt nicht, wie der gemeinſame Begriff, oder auch wie die Kategorie, eine diſtributive, ſondern eine collective Einheit. Denn nicht ſo wie etwa roth als in mehrern Gegenſtänden vorhanden, die darum unter den Begriff der rothen Gegenſtände gehören, oder wie die Realität als etwas, durch welches der Stoff zum erkennen in allen einzelnen Gegenſtänden gedacht wird, iſt die Vernunfteinheit diſtributiv; ſondern die Einheit, die z. B. in der Idee der Welt gedacht wird, iſt collectiv, indem dadurch alle Erfahrungsgegenſtände als in Ein Ganzes zuſammen geſammlet vorgeſtellt werden.

4. diſtributive; ſ. collective.

5. dynamiſche; iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft vorgeſtellt wird. Sie iſt der

mathematischen (Verstandes-)Einheit entgegengesetzt, durch welche das Mannichfaltige als in einer bestimmten Anschauung verknüpft vorgestellt wird. So ist z. B. die Einheit der Zeitbestimmung durch die Analogien der Erfahrung durch und durch dynamisch, indem ich hier nicht etwa anschaue, in welcher Zeit eine Wirkung sich ereignet, weil die absolute Zeit (als reine Anschauung) kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, und ich folglich auch nicht die Zeit mit den Erscheinungen vergleichen und jene durch diese bestimmen kann. Sondern die Erscheinungen bestimmen einander ihre Stelle in der Zeit dadurch, dass die eine Erscheinung als Wirkung auf die andere folgt und später ist als sie, oder beide als wechselseitige Wirkungen von einander gleichzeitig sind. Dieses Vorseyn und Nachseyn, oder diese Gleichzeitigkeit sind synthetische aber dynamische Einheiten des Verstandes, durch welche das Mannichfaltige der Erscheinungen allein nach Zeitverhältnissen als in einem bestimmten Daseyn verknüpft, vorgestellt werden kann. Dahingegen ist die Einheit der Grössenbestimmung durch Axiomen der Anschauung durch und durch mathematisch, indem ich hier anschaue, wie gross etwas ist, und die Grösse durch die Begriffe der Kategorien der Quantität, Einheit, Vielheit und Allheit bestimme, und folglich das Mannichfaltige der Erscheinungen, der Grösse nach, als in einer bestimmten Anschauung verknüpft vorstelle (C. 262.).

6. Kategorie der Einheit; ist derjenige reine Verstandesbegriff der Grösse, durch den das Mannichfaltige so verknüpft gedacht wird, dass die daraus entspringende Vorstellung numerisch-identisch, oder selbst der Zahl nach einerlei oder immer dieselbe ist. So wird die Seele, den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. als Einheit, nicht als Vielheit, als ein Ein Ding, nicht als Viele Dinge gedacht (C. 462.). So muss die wahre Kirche eine allgemeine Kirche, folglich eine numerische Einheit seyn, eine solche Kirche, die der Zahl nach nicht mehrere Kirchen ausmacht, sondern nur eine ist (R. 143, 1.), s.

Zahl. Diese Einheit heisst auch die quantitative, weil sie zu den Kategorien der Quantität gehört, und ist diejenige, welche alles Zählen möglich macht und das Maass aller Grösse ist.

7. mathematische; s. dynamische.

8. numerische; s. Kategorie der Einheit.

9. objective Einheit des Selbstbewusstseyns; diejenige Einheit, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt ist (C. 139.). Wenn nehmlich unsre Sinne durch Eindrücke eines (nachher als Gegenstand vorgestellten) Gegenstandes afficirt werden, so ist darum dieser Gegenstand nicht gleich so für uns vorhanden, als wir ihn nachher, wenn unsere Einbildungskraft und unser Verstand gewirkt haben, anschauen und denken. Erst muss alles das geschehen seyn, was im Artikel: Anschauung, 11, a — f. gezeigt worden ist. Dadurch entstehet nach und nach das Bild, das ich in der Anschauung vor mir habe, dessen ich mir theilweise in den einzelnen Empfindungen bewusst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewusst bin, das ich Gegenstand nenne. Der Gegenstand ist also nichts anders, als der Begriff von der Einheit, oder dem Einen Bewusstseyn, zu der alles durch die Anschauung gegebene Mannichfaltige durch den Verstand zusammengefasst wird. Dies ist die objective Einheit der Apperception; sie heisst objectiv, weil sie die einfache Vorstellung des Objects ist, und ist transscendental, weil auch jedes Object, welches *a priori* vorgestellt wird, durch sie als Objeet gedacht wird. Sie ist der subjectiven Einheit des Bewusstseyns entgegen gesetzt, welche die Einheit des Bewusstseyns aller der Vorstellungen ist, die ich wirklich habe. Jene objective Einheit ist die Vorstellung des Begriffs vom Ocject, in dem ich alles Mannichfaltige der Anschauung verknüpft denke; diese subjective Einheit ist die Bestimmung des innern Sinnes, dass ich jetzt gewisse Anschauungen ha-

be und denke. Ob ich jetzt ein Mannichfaltiges der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir als zugleich, oder als nach einander bewuſst bin, das hängt von meiner innern Erfahrung ab, das kömmt auf Umſtände an, die ebenfalls empiriſch ſind. Es iſt nicht einerlei, ob jetzt ein Pallaſt in ſeiner ganzen Gröſse, alſo in allen ſeinen Theilen zugleich, vor mir da ſteht, oder ob eine Armee vor mir vorbei marſchirt, von der ich alſo den Feldherrn an der Spitze zuerſt, und den Mann, welcher den Schluſs macht, zuletzt wahrnehme. Das hängt von empiriſchen Bedingungen d. i. davon ab, wo ich mich befinde, wie ich aufmerke, welchen Standpunct ich habe u. ſ. w. Die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns iſt alſo empiriſch, ſetzt eine Aſſociation der Vorſtellungen, d. i. eine Verbinduug derſelben im Gemüth voraus, welche zufällig iſt, darum iſt ſie ſelbſt zufällig und betrifft eine Erſcheinung. Dieſe empiriſche Einheit des Bewuſstſeyns, daſs ich z. B. jetzt eine Armee vorbei defiliren ſehe, ſtehet aber ſelbſt unter jener objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn die Form des Gedankens, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand iſt die oberſte Verſtandeseinheit, unter die jede empiriſche Verknüpfung gebracht werden muſs, weil z. B., ehe ich den Begriff Armee denke, ich ſie vorher ſchon als Etwas, als einen Gegenſtand denken muſs. Unter dieſer Verſtandeseinheit ſtehet nun, als unter einer Vorſtellung *a priori*, auch die reine Form der Anſchauung in der Zeit. Alles Mannichfaltige, was in der Zeit angeſchauet wird, muſs in dem Einen Bewuſstſeyn, dieſer urſprünglichen Einheit, zuſammengefaſst werden, daſs es ein Gegenſtand iſt. Dieſes geſchiehet alſo bloſs durch die Verknüpfung des zum Denken gegebenen Stoffs mit dem einfachen Gedanken: Ich. Eine ſolche Verknüpfung heiſst die reine Syntheſis oder reine Verknüpfung des Verſtandes, und liegt *a priori* aller empiriſchen zum Grunde, indem es diejenige Wirkung des Verſtandes iſt, ohne welche er weder denken noch erkennen kann. Dieſes iſt alſo keine pſychologiſche Erfahrung, die etwa aus dem innern ſubjectiven Mechanismus des Gemüths abſtrahirt worden iſt. Sondern es iſt

gänzlich *a priori* gezeigt worden. Wenn ich denken soll, so muſs mit meinem Selbſtbewuſstſeyn etwas zum Denken Gegebenes verknüpft werden, dies muſs aber vor allen Dingen als Etwas, als ein Gegenſtand, den ich jetzt denke, gedacht werden. Die Einheit dieſes Gedankens (Gegenſtand) iſt die objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception. Die empirische Einheit, daſs ich jetzt gerade dies oder das zuſammenſtelle und denke, iſt nur ſubjectiv, gilt nur für mich; jene transſcendentale Einheit aber gilt für Jedermann, weil Jedermann ſo denken, aber nicht gerade dies oder das denken muſs. Z. B. der Eine verbindet mit dem Wort Himmel die Vorſtellung des Raums, in welchem die Himmelscörper laufen; ein Anderer den Ort der Seligen. Beide verſtehen einander nicht, weil die Einheit des Bewuſstſeyns in ihren Verknüpfungen empiriſch, und daher nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt. Aber beide denken ſich gewiſs den Himmel als Etwas, als einen Gegenſtand, denn ſonſt könnten ſie gar nicht denken, hätten keinen Gedanken ohne dieſen Urgrund aller Gedanken; alſo iſt die Einheit ihres Bewuſstſeyn in dieſer Verknüpfung ihrer Vorſtellungen *a priori*, objectiv, transſcendental, denn ſie iſt nothwendig und allgemeingeltend für jedes Object überhaupt, wenn es von einem Verſtande gedacht werden ſoll (M. I. 155. C. 140. f.) ſ. übrigens, Urtheil.

10. qualitative; die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannichfaltigen der Erkenntniſſe (C. 114.). Sie iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Wenn mehrere Vorſtellungen unter einem Begriff zuſammengefaſst werden, ſo iſt dieſer Begriff die qualitative analytiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Erkenntniſſe, oder jene Vorſtellungen zuſammengefaſst werden. So iſt die Einheit des Thema in einem Schauſpiel eine ſolche qualitative analytiſche Einheit; z. B. der Geizige ſei das Thema oder der Gegenſtand, von dem das Schauſpiel handelt, ſo muſs alles in dem Schauſpiele darauf abzwecken,

uns den Geizigen recht lebendig darzustellen; alles Mannichfaltige in diesem Schauspiele wird also durch den einzigen Hauptgedanken, dass der Geizige dadurch geschildert werde, oder dass es sich doch darauf beziehe, zusammengefasst. Eben so ist die Einheit des Thema einer Rede, einer Fabel, eine solche qualitative Einheit. Die Einheit eines jeden Begriffs, die Einheit einer jeden Hypothese, oder die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes ohne Hülfshypothese, ist eine solche qualitative analytische Einheit. Diese Einheit ist ein logisches Erforderniss und Kriterium aller Erkenntniss der Dinge überhaupt. Es ist die Kategorie der Einheit in formaler Bedeutung genommen, um eine logische Forderung in Ansehung jeder Erkenntniss zu befriedigen (C. 114. f.), Diese Einheit ist also nicht diejenige (quantitative), welche in der Erzeugung eines Quantum durchgängig als gleichartig angenommen werden muss; sondern hat die Qualität eines logischen Erkenntnissprincips in Absicht auf die Verknüpfung ungleichartiger Erkenntnissstücke in Einem Bewusstseyn (C. 115.).

Die qualitative Einheit ist also der quantitativen Einheit entgegen gesetzt, d. i. der Kategorie der Einheit als einem Princip der Zusammenfassung des Gleichartigen, s. Kategorie der Einheit. Sie heisst qualitativ, weil sie diejenige Einheit ist, welche das Mannichfaltige so verknüpft, dass sie dadurch die Qualität (Beschaffenheit) eines Erkenntnissprincips bekömmt. Diese qualitative Einheit kömmt nehmlich bei jeder Verbindung vor und macht sie erst möglich. Denn der Begriff der Verbindung fasst drei Begriffe in sich:

a. den Begriff des Mannichfaltigen, das verbunden wird;

b. den Begriff der Verbindung jenes Mannichfaltigen;

c. den Begriff der Einheit, oder des Begriffs, zu welchem das Mannichfaltige verbunden wird.

Diese qualitative Einheit kann daher auch synthetisch seyn, und ist es jederzeit bei der objectiven Erkenntniss, d. i. sie ist alsdann nicht etwa eine solche, die wie die logische oder analytische in einzelnen Begriffen als Merkmal enthalten ist, und diese dadurch, als unter einem und demselben Begriff gehörig, mit einander verbindet; sondern eine solche, die alle Theilvorstellungen als in Einem Gegenstande verknüpft vorstellt. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entspringen, sondern sie gehet vor der Verbindung her und macht diese möglich, indem sie zur Vorstellung des Mannichfaltigen, das unter ihr zusammengefasst wird, hinzukömmt. Die Kategorie der Einheit, oder die quantitative Einheit setzt, wie jede andere Kategorie, schon Verbindung, mithin die dazu unentbehrliche qualitative Einheit voraus. Denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, oder setzen sie voraus, sie sollen nehmlich der Verbindung des Prädicats mit dem Subject in Einem subjectiven oder empirischen Bewusstseyn Objectivität geben, oder machen, dass ein solches Urtheil für Jedermann gelte. Folglich ist die qualitative Einheit diejenige, welche sogar den logischen Gebrauch des Verstandes, kurz, das Denken überhaupt möglich macht (C. 130. f.). Eine solche qualitative Einheit ist also die oberste Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen von Verbindung vorhergehet, oder die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. Diese ist nehmlich die Vorstellung des Ich, oder Ich denke, durch welche das Mannichfaltige aller Erkenntnisse, die wir haben, zusammengefasst wird; und unter ihr stehet daher unsere gesammte Erkenntniss (C. 131.)

11. quantitative; s. Kategorie der Einheit.

12. regulative; diejenige Einheit, durch welche die Verknüpfungen des Mannichfaltigen der Erscheinungen unter einander zu einem idealen Ganzen der Erfahrung verknüpft werden. Eine solche ist z. B. die Vorstellung der höchsten Realität, welche nichts anders ist, als die Einheit, durch welche alle möglichen Realitäten

in den Erscheinungen als in einem Inbegriff derselben verbunden gedacht werden. Eine solche regulative Einheit ist eine Idee oder ein Vernunftbegriff. Sie heisst regulativ, weil sie dem Verstande zugleich die Regel giebt, nach welcher er seine Forschungen fortsetzen soll, um zu dieser Einheit eines Systems zu gelangen. So giebt ihm der Begriff der höchsten Realität auf, immer mehr Realitäten aufzusuchen, um durch diese Erweiterung seiner Erkenntniss der Realitäten dem Begriff einer höchsten Realität immer näher zu kommen (C. 611. *).

13. subjective; s. objective.

14. synthetische; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Anschauungen als verknüpft angeschauet oder gedacht wird. So ist z. B. der reine Verstandesbegriff oder die Kategorie eine solche synthetische Einheit, denn durch ihn werden verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung zusammen in Einen Begriff, es sei nun der der Grösse, oder der Beschaffenheit, der Realität, der Substanz u. s. w. verbunden. Jede Kategorie ist eine synthetische Einheit *a priori*, die selbst vor der reinen Synthesis oder Verknüpfung des durch unsere eigene Sinnlichkeit gegebenen Stoffs zu den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, hergeht. Das Zählen ist z. B. nichts anders als das Hinzusetzen des einen Zeittheils zum andern, so wie das Messen das Hinzuthun des einen Raumtheils zu dem andern. Dieses Zählen ist also eine Synthesis oder Verknüpfung, die aber nur durch eine bestimmte synthetische Einheit möglich ist, z. B. nach der Dekadik oder dem Begriff, dass wenn zehn numerische oder Zahleinheiten zusammengezählt sind, diese zehn Einheiten eine neue Einheit höherer Art ausmachen sollen, die also nun zehn Einheiten der nächst niedrigern Art in sich begreift; zehn Einheiten dieser höhern Art sollen wieder eine neue Einheit von noch höherer Art ausmachen u. s. f. Dieser Begriff vom Zusammenfassen zehn solcher Einheiten der nächst niedrigern Art in eine einzige Einheit der nächst höhern Art ist die synthetische Einheit, auf der

unſer ganzes Zählen beruhet. Ohne dieſe Einheit in der Syntheſis des Mannichfaltigen iſt eine ſolche Verknüpfung gar nicht möglich, folglich iſt ſie in der Syntheſis des Mannichfaltigen nothwendig, nach dem Begriff der Syntheſis, daſs ſie nehmlich eine Verknüpfung iſt, der eine ſynthetiſche Einheit *a priori* zum Grunde liegt, ſ. Einheit, qualitative (C. 104. M. I, 114.).

Der reinen Syntheſis liegt alſo jedesmal ein Begriff zum Grunde, der ihr die ſynthetiſche Einheit giebt, oder in der Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit beſtehet, ohne welche man das Verbundene nicht verſtehen würde, nicht wiſſen würde, was es nach der Verknüpfung ſei. Es gehört nehmlich dreierlei zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes:

a. das Mannichfaltige der Anſchauung ſelbſt, z. B. die numeriſchen Einheiten beim Zählen;

b. die Syntheſis oder Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen, z. B. daſs eine numeriſche oder Zahleinheit zu der andern hinzugethan wird;

c. die ſynthetiſche Einheit, durch welche ich nur weiſs, was das Zuſammengefaſste iſt, z. B. die Dekadik, durch welche ich die zuſammengefaſsten Zahleinheiten als eine einzige Zahl denken und ausſprechen kann.

Das erſte giebt die Anſchauung, das zweite bewirkt die Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit aber beruhet auf dem Verſtande, deſſen ganzes Weſen darin beſtehet, durch ſynthetiſche Einheit Syntheſis in das dazu gegebene Mannichfaltige zu bringen (C. 104. 131. M. I, 115.), ſ. Einheit, qualitative. Eine ſolche ſynthetiſche Einheit verknüpft die verſchiedenen Vorſtellungen in jeder Anſchauung, und da ſie auf dem Verſtande beruhet, ſo kann ſie, in ſo ferne ſie bloſs die mancherlei Arten, das durch Anſchauung gegebene Mannichfaltige zu verknüpfen, möglich macht, der reine Verſtan-

desbegriff genannt werden. Die oberste Einheit derselben ist die, durch welche jede zusammengefaste Erkenntnifs als Etwas oder ein Gegenstand gedacht wird, s. Einheit, objective. Dann giebt es aber noch zwölf reine Verstandesbegriffe, welches eben so viele synthetische Einheiten sind, durch welche der Verstand in das zusammengefasste Mannichfaltige der Anschauung einen transscendentalen d. i. einen solchen Inhalt bringt, den selbst Gegenstände *a priori*, und alle Gegenstände, welche durch den Verstand erkannt werden, haben müssen, z. B. jeder muss eine Grösse, Beschaffenheit, Realität u. s. w. haben, wenn er ein wirklicher Gegenstand der Erkenntnifs seyn soll. Diese synthetische Einheit, welche ihren Namen von der Synthesis hat, die sie möglich macht, ist der analytischen entgegengesetzt, die ihren Namen von der Analysis oder Auflösung hat. Beide Wirkungen, die Synthesis und Analysis, sind Verstandeswirkungen, und zu beiden gebraucht er eine Einheit. Durch die Analysis stellt sich der Verstand das Mannichfaltige als getrennt, oder als ein Mannichfaltiges vor. Da aber das Mannichfaltige, als solches, d. i. ohne alle Verbindung, nicht immer angeschauet werden kann, indem der Verstand sogleich in Verbindung mit der Sinnlichkeit, unter dem Nameu der transscendentalen Einbildungskraft verknüpft, so wie der Sinn afficirt wird; so muss er analysiren, oder sich das synthetische Ganze als Mannichfaltiges vorstellen. Dieses ist nur möglich durch eine analytische Einheit, vermöge welcher er mehrere Vorstellungen als unter derselben enthalten sich vorstellt, oder urtheilt. Es ist also einerlei Handlung (Function) des Verstandes, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt; und womit er in Anschauungen, vermittelst der synthetischen Einheit, die metaphysische Form eines *a priori* bestimmten Objects zu Stande bringt, und seinen Vorstellungen einen transscendentalen d. i. solchen Inhalt giebt, der in allen Gegenständen überhaupt zu finden seyn muss, weil ihn der Verstand selbst hinein legt, wenn er den zum Erkennen gege-

benen Stoff durch jene Verſtandeseinheiten (die Kategorien) zu einem Erkenntniſs ſynthetiſch zuſammenfaſst (C. 105. M. I, 116.).

Wenn Kant (C. 130.) ſagt: Verbindung iſt Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen, ſo meint er offenbar ſynthetiſche Verbindung, oder das, was er Syntheſis nennt; denn die logiſche Verbindung iſt Vorſtellung der analytiſchen Einheit des Mannichfaltigen nach dem Geſetze der Identität (P. 199.) ſ. Einheit, analyiſche. Die ſynthetiſche Einheit iſt aber ſowohl als die analytiſche qualitativ, d. h. ſie gehet nicht, wie die numeriſche oder quantitative darauf, zum Princip der Syntheſis des Gleichartigen unter den Begriff der Gröſse zu dienen; ſondern zum Princip der Syntheſis des Ungleichartigen unter den Begriff der Beſchaffenheit oder Qualität.

15. Urſprünglich - ſynthetiſche Einheit der Apperception. ſ. Apperception 2, b. f. und Bewuſstſeyn 2, a. ſ.

16. transſcendentale des Selbſtbewuſstſeyns, ſ. objective.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. §. 10. S. 104. f. § 12. S. 114. f. — II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 130. f. — II. Hauptſt. II. Abſchn. § 16. S. 133. *) §. 18. S. 139. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 262 — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 462. — III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 610 — III. Abſchn. S. 611.

Deſſen Prolegom. Auflöſ. der allgem. Frage der Prolegom. S. 199.

Deſſen Relig. innerh. der Gr. III. St. IV, 1. S. 141.

Einſchränkung,

Limitation, *limitatio*, *limitation*. Diejenige Kategorie der Qualität, welche aus der Verbindung der Negation

mit der Realität entspringt, s. Limitation, Urtheil, unendliches.

Einstimmung,

s. Widerstreit.

Eintheilung,

dogmatische, *divisio dogmatica*, *division dogmatique.* Die Eintheilung nach einem Princip *a priori.* So theilt Kant alle einfachen reinen Vertragsarten darnach ein, ob etwas dadurch erworben werde oder nicht, und dann wieder, ob dieser Erwerb einseitig oder wechselseitig sei. Hier sind also der Erwerb, und die Beschaffenheit desselben in Rücksicht der beiden contrahirenden Parteien, die Principien *a priori* der Eintheilung, und diese folglich dogmatisch. Die dogmatische Eintheilung ist der

empirischen Eintheilung (*divisio empirica, partitio, division empirique*) entgegengesetzt. Diese ist eine solche Eintheilung, die es ungewiss läst, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zu Ausfüllung der ganzen Sphäre des Begriffs erfordert würden. Diese Eintheilung ist bloss fragmentarisch. Wenn man die Menschen eintheilt in weisse, schwarze, gelbe und kupferfarbene, so ist die Eintheilung empirisch. Man weiss nehmlich nicht, ob es nicht etwa noch Menschen von andern Farben gebe, die man noch nicht kennt; so wie die kupferfarbenen vor der Entdeckung von Amerika unbekannt waren.

logische, s. rationale.

rationale, logische (*divisio logica, division logique*), diejenige Eintheilung, welche die Glieder der Eintheilung vollständig und bestimmt aufzählt. Die dogmatische Eintheilung ist folglich allein eine rationale oder logische, aber nicht die empirische (K. 118.).

Elaſticität,

Schnellkraft, Federkraft, Spannkraft, Springkraft, *elaſticitas*, *elater*, *contentio*, *palintonia*, *elaſticité*, *reſſort*. Das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Gröſse oder Geſtalt, bei Nachlaſſung derſelben, wiederum anzunehmen (N. 94.). Wenn man z. B. einen Bogen mit Hülfe der daran befindlichen Sehne ſpannt, d. i. ihm eine mehr gekrümmte Geſtalt giebt, ſo nimmt er, ſobald die ſpannende Kraft nachläſst, oder die Sehne zerſchnitten wird, ſeine vorige Geſtalt wieder an. Läſst man eine elfenbeinerne Kugel auf eine Marmorplatte fallen, ſo wird ſie durch das Anſtoſsen zuſammengedrückt, und erhält auf einen Augenblick eine plattere Geſtalt, ſobald aber die Wirkung des Stoſses vorüber iſt, nimmt ſie von ſelbſt die vorige runde Geſtalt wieder an, und dies iſt die Urſache ihres Zurückſpringens. Wenn man Luft, die in ein Gefäſs (den Stiefel einer Luftpumpe) eingeſchloſſen iſt, durch einen hineingetriebenen Kolben zuſammendrückt, ſo läſst ſie ſich zwar in einen engern Raum preſſen; ſobald aber die drückende Kraft nachläſst, dehnt ſie ſich wieder in den vorigen Raum aus und treibt den Kolben zurück. Da dieſe Eigenſchaft Wiederherſtellung in die vorige Gröſse und Geſtalt d. i. Bewegung verurſacht, ſo iſt ſie, wie jede Urſache der Bewegung, eine bewegende Kraft.

2. Kant (N. 94.) theilt die Elaſticität in expanſive und attractive ein. Wenn eine Materie nach der Zuſammendrückung das vorige gröſsere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die expanſive. So dehnt ſich die Luft, wenn ſie nicht mehr durch den Kolben in dem Stiefel der Luftpumpe zuſammen gedrückt wird, wieder in ihren vorigen Umfang aus. Dies geſchieht durch ihre expanſive Elaſticität. Wenn aber eine Materie nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die attractive. So ſpringt ein eiſerner

Drath, wenn er durch angehängte Gewichte ausgedehnt wird, und man das Band mit dem Gewichte abschneidet, in sein Volumen zurück. Diess geschieht durch seine attractive Elasticität. Vermöge derselben Elasticität eilt das Quecksilber, das vorige kleinere Volumen wieder einzunehmen, wenn ihm die Wärme plötzlich entzogen wird, die es ausdehnte. Die Elasticität, die bloss in Herstellung der vorigen Figur (Gestalt) besteht, ist jederzeit attractiv; z. B. an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen (erhabenen) Fläche auseinander gezerret, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten (N. 94.).

3. In der Mathematik, sagt Kant (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft, u. s. w. II. Hauptst. §. 62. oder S. I, 101.), verstehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenschaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demselben Grade Kraft wieder zurückstösset, mit welcher dieser an ihn angelaufen war. Daher ist ein unelastischer Cörper ein solcher, der diese Eigenschaft nicht hat. Hier erklärt Kant offenbar nur die expansive Elasticität oder Federkraft.

4. Mathematiker (Newton *Princip l. II prop.* 23.) stellen sich vor, dass die repulsiven (zurückstossenden) Kräfte der Theile (flüssiger) elastischer Materien (*fluidum elasticum*), bei grösserer oder kleinerer Zusammendrückung (*compressio*) derselben, nach einer gewissen Proportion ihrer Entfernungen von einander zunehmen oder abnehmen. Z. B. wenn man eine gleiche Menge Luft in zwei Würfel von verschiedener Grösse ACE und ace zusammendrückt, so treiben sich die kleinsten Theile der Luft in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen von einander (*reciproce ut distantiae particularum ad invicem*) zurück, weil die Elasticität derselben in umgekehrtem Verhältnisse der Räume steht, d. h. die kleinsten Theile der Luft in ACE treiben sich einander so vielmal schwächer zurück, so vielmal die Seite AB grösser ist als die Seite

ab, indem ſie in a c e ſo viel näher zuſammengepreſst ſind. Man verfehlt aber gänzlich den Sinn dieſer Mathematiker und verſteht ſie falſch, wenn man ſich vorſtellt, daſs ſie damit behaupten, es ſei eine wirkliche Entfernung zwiſchen den Lufttheilchen, die gröſser oder kleiner ſeyn könne. Der Mathematiker will ja mit jener Vorſtellung nicht etwa den wirklichen phyſiſchen Gegenſtand, die Luft, unterſuchen und darſtellen, ſondern ſeinen Begriff von der G r ö ſ s e der E l a ſ t i c i t ä t conſtruiren. Er ſtellt ſich daher jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung beider ſich berührenden Cörper vor, welches auch geſchehen muſs, wenn er ſich denkt, daſs dieſelbe Menge Materie ſowohl den Würfel A C E als a c e ganz (ohne Zwiſchenräume) ausfüllt, und daher die Berührung nothwendig in a c e näher oder gröſser ſeyn muſs als in A C E. Stelle ich mir nun unter dieſer Materie das, was ſie wirklich iſt, eine Menge repulſiver Kräfte vor, ſo müſſen ſich dieſe repulſiven Kräfte immer mehr concentriren, oder näher zuſammengetrieben werden, je kleiner der Raum iſt, in den ſie zuſammengedrängt werden, und folglich ihre Zurückſtoſsungskraft in dem Maaſse zunehmen. Die i n t e n ſ i v e Kraft der Materie wird hier nun durch die Ausdehnung conſtruirt, und man entgehet jenem Miſsverſtändniſſe dadurch leichter, wenn man ſich nicht die Entfernung der Theilchen ſelbſt, ſondern ihrer Mittelpuncte, d. i. der Mittelpuncte der Kräfte denkt, wie es auch Newton ausdrückt (*vires centrifugae particularum ſunt reciproce proportionales* *d i ſ t a n t i i s* *c e n t r o r u m*) (N. 46.).

5. N e w t o n macht ſelbſt darauf aufmerkſam, daſs man das, was zum Verfahren der Conſtruction eines Begriffs nothwendig gehört, nicht dem Begriffe im Object ſelbſt beilegen müſſe; oder, mit andern Worten, daſs man einen bloſs mathematiſchen Satz, als ſolchen, nicht als Erklärung einer phyſiſchen Urſache anſehen ſoll. „Ob aber die flüſſigen elaſtiſchen Materien, ſagt er, aus repulſiven Kräften beſtehen, das iſt eine phyſiſche Frage. Wir haben die Eigenſchaften der flüſſigen Materien, die

aus ſolchen Kräften beſtehen, mathematiſch demonſtrirt, um den Philoſophen Veranlaſſung zu geben, dieſe Frage zu unterſuchen *). Was hier aber Newton den Phyſikern aufgiebt, das hat Kant geleiſtet.

6. Newton ſelbſt nahm indeſſen ſolche repulſive Kräfte an, er erklärt ſich darüber in ſeiner Optik (*Qu.* 31. *ed. Clarkii Lond.* 1740. 4) mit folgenden Worten: „So wie in der Algebra die negativen Gröſsen da anfangen, wo die poſitiven aufhören; ſo muſs in der Mechanik da, wo die Anziehung aufhört, eine zurückſtoſsende Kraft an deren Stelle treten. Das Daſeyn einer ſolchen Kraft ſcheint aus der Zurückwerfung und Beugung des Lichts zu folgen; denn in beiden wird der Stral vom Cörper ohne unmittelbare Berührung zurückgeſtoſsen. Es ſcheint auch aus der Ausſtoſsung des Lichts zu folgen: denn ſo wie der Stral aus dem leuchtenden Cörper durch die ſchwingende Bewegung ſeiner Theile ausgeſtoſsen, und aus dem Wirkungskreiſe ſeiner Anziehung heraus iſt, ſo wird er mit einer ganz ungeheuern Schnelligkeit fortgetrieben. Denn eben die Kraft, welche bei der Zurückwerfung den Stral zurückzuſtoſsen vermag, könnte ihn auch auszuſtoſsen vermögen. Es ſcheint auch aus der Erzeugung der Luft und der Dämpfe zu folgen: denn die durch Hitze und Aufbrauſen aus den Cörpern getriebenen Theilchen entfernen ſich, ſobald ſie aus dem Wirkungskreiſe der Anziehungskraft des Cörpers heraus ſind, von ihm und von einander ſelbſt mit groſser Gewalt, und fliehen die Rückkehr, ſo daſs ſie wohl zuweilen 10, 100, 1000 mal mehr Raum einnehmen, als vorher, da ſie noch die Geſtalt eines dichten Cörpers hatten. Eine ſo ungeheuere Zuſammenziehung und Ausdehnung kann man ſich kaum denken, man mag ſich die Lufttheilchen als elaſtiſch und in einander verflochten,

*) *An vero Fluida Elaſtica ex particulis ſe mutuo fugantibus conſtant, Quaeſtio Phyſica eſt. Nos proprietatem Fluidorum ex ejusmodi particulis conſtantium Mathematice demonſtravimus, ut Philoſophis anſam praebeamus Quaeſtionem illam tractandi* (*l. c. Scholium*).

oder wie Reifen, oder wie man sonst will, vorstellen, wenn sie nicht eine zurückstoſsende Kraft haben, mit der sie einander fliehen."

7. Diese expansive Kraft der Materie ist einerlei mit der expansiven Elasticität. Sie ist eine eben so wesentliche Eigenschaft aller Materie als die Anziehungskraft derselben. Sie ist nicht, wie Gehler (Phys. Wörterbuch, Art. Elasticität) meint, bloſs eine bequeme Vorstellungsart des Phänomens der Federkraft, sondern erklärt dasselbe. Kant beantwortet nehmlich die Frage, was die Ursache der Elasticität sei, also: Es giebt zweierlei Art von Elasticität, eine ursprüngliche und eine abgeleitete. Die ursprüngliche ist die wesentliche Zurückstoſsungskraft, durch welche die Materie Materie ist, und die von keiner andern Materie abgeleitet werden kann. Folglich ist alle Materie ursprünglich elastisch. Diese ursprüngliche Elasticität ist nehmlich der Grund, worauf die Erfüllung des Raums, als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie beruhet (N. 37.). Wie aber Kant beweiset, daſs die Materie den Raum nicht durch ihre bloſse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft erfüllt) N. 33.), ist gezeigt worden im Art. Bewegung, VII.

8. Die abgeleitete Elasticität ist diejenige, welche aus einer andern Kraft erklärt werden kann, und folglich keine Grundkraft der Materie ist. Die attractive Elasticität ist offenbar eine abgeleitete. Denn sie beruhet auf der Kraft, mit der die Theile zusammenhängen. Sobald die Theile von einander gerissen werden, hat die Elasticität ein Ende. Also ist nicht die Anziehungskraft in die Ferne, welche die eigentliche Grundkraft der Materie ist, der Grund der attractiven Elasticität, sondern eine besondere Anziehungskraft, die auf der Beschaffenheit der Oberfläche der materiellen Theile beruhet, s. Anziehungskraft, Attraction (N. 94.).

9. Die expansive Elasticität kann nun eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete

ſeyn. Der Grundſtoff des Flüſſigen, welches wir Luft nennen, hat als Materie eine urſprüngliche Elaſticität. Vermittelſt des mit ihr ſich vereinigenden Wärmeſtoffs hat ſie aber auch eine abgeleitete Elaſticität, indem ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht (N. 94. f.).

10. Die Metallſaiten zeigen nicht eher Elaſticität, als bis ſie geſpannt werden, dieſe Elaſticität iſt alſo attractiv und folglich abgeleitet. Bei der expanſiven Elaſticität iſt aber in vorkommenden Fallen nicht immer möglich zu entſcheiden, ob ſie abgeleitet oder urſprünglich iſt (N. 95.).

Kant. Metaphyſiſche Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Lehrſ. 2. Zuſ. 1. S. 37 — Lehrſ. 4. Anmerk. 1. S. 46.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften I. Band. Ged. von der Schätzung der leb. Kräfte. §. 62. S. 102.

Allg. Anmerk. zur Dynamik. 3. S. 94.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Elaſticität.

Newtoni Philoſ. nat. principia math. L. II. prop. 23.

Newtoni Optice Lib. III. Quaeſt. XXXI.

Elaſtiſch,

elaſticum, elaſtique. So heiſst ein Cörper, der in eine andere Geſtalt oder Gröſse gebracht, ſeine vorige Geſtalt oder Gröſse wieder annimmt, wenn die Kraft, welche die Veränderung bewirkte. nachläſst, ſ. Elaſticität.

2. Es ſind eigentlich alle Cörper elaſtiſch; man pflegt aber gemeiniglich nur diejenigen ſo zu nennen, welche es in ſehr merklichen Graden ſind. Dahin gehören unter den feſten Cörpern die Schwämme, Zweige der lebenden Bäume und Pflanzen, die Wolle, Baumwolle, Haare, Federn, das elaſtiſche Harz, die Stahlfedern, elfenbeinerne und marmorne Kugeln, Leder und Häute, Metall und Darmſaiten, hänfene Säcke u. dgl.

Unter den flüſſigen die Dämpfe und Gasarten. In dieſem Sinn gebraucht auch Kant das Wort **elaſtiſch** (N. 80 und S. I, 100. ff.).

3. Die elaſtiſchen Cörper heiſsen auch **federharte**, **federnde** Cörper.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. II. Haupt. Lehrſ. 8. Anmerk. 2. S. 80.

Deſſ ſämmtliche kleine Schriften I. B. Gedank. von der Schätz. der lebend. Kräfte §. 59. ff. S. 100 ff.

Gehler Phyſik. Wörterbuch, Art. Elaſtiſch.

Elementarbegriff,

conceptus elementaris, *concept elementaire*. Derjenige Begriff, von dem zwar andere Begriffe abgeleitet und daraus zuſammengeſetzt werden können, der aber ſelbſt von keinem weiter abgeleitet, oder auf einfachere Begriffe zurückgebracht werden kann. Dergleichen Elementarbegriffe ſind z. B. die **Kategorien**, die **Reflexionsbegriffe**, die **qualitativen Einheiten**, die **Einheit der urſprünglich-ſynthetiſchen Apperception**, ſ. dieſe Artikel (C. 89.).

Elementarlehre,

doctrina elementaris, *doctrine elementaire*. Kant drückt durch dieſes Wort die Unterſuchung über den Urſprung und die Beſtandtheile aller unſerer Erkenntniſs, als ſolcher, aus, es ſei nun der Gegenſtände der Speculation, oder des Wollens, oder des Urtheilens (C. 31.). Er theilt ſeine kritiſchen Unterſuchungen jederzeit ein, in die **Elementarlehre**, und in die **Methodenlehre**, und verſteht unter der erſtern, die Unterſuchung der Beſtandtheile eines Syſtems der reinen Vernunft ſelbſt, unter der andern, die Lehrart wie, oder die Regeln wornach die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniſsvermögen wirklich gemacht werden, z. B. die Unterſuchungen

der ſpeculativen Vernunft angeſtellt und in ein Syſtem aufgeführt werden können (C. 29.).

2. So hat Kant eine Elementarlehre der reinen praktiſchen Vernunft, und verſtehet darunter eine Unterſuchung des Urſprungs und der Beſtandtheile des Wollens, ſ. Critik der reinen Vernunft, III, c. Dieſe Elementarlehre iſt alſo eine Unterſuchung der Grundſätze, Begriffe und Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft. Sie erklärt alſo das Eigenthümliche der Grundſätze der praktiſchen Vernunft, die Beſchaffenheit eines freien Willens, das Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft, die Begriffe des Guten und Böſen, des Objects der reinen praktiſchen Vernunft, und der Kategorien der Freiheit, und handelt von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft u. ſ. w. (P. 31.).

3. Ganz etwas anders hat die Methodenlehre der praktiſchen Vernunft zum Gegenſtande. Sie iſt eine Unterſuchung der Art und Weiſe, wie man den praktiſchen Geſetzen der reinen Vernunft Eingang in das ſinnlich afficirte menſchliche Gemüth verſchaffen, oder wie man die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen kann. Sie zeigt daher, daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, und entwirft ſodann die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen. Sie zeigt zu dem Ende, daſs der ſittliche Werth menſchlicher Handlungen die Menſchen vorzüglich intereſſire, daſs man dieſen Hang der Vernunft zur Bewirkung der Hochſchätzung für die Tugend benutzen müſſe, daſs die gemeine Menſchenvernunft den moraliſchen Gehalt jeder Handlung anzugeben wiſſe, daſs man die praktiſche Urtheilskraft hierin üben müſſe, daſs man hierauf Grundſätze erbauen, und die darnach zu beurtheilenden Handlungen immer als Pflicht betrachten müſſe, welches allein ein rein moraliſches Intereſſe an der Befolgung unſers die Sinnlichkeit beherrſchenden Vermögens hervorbringt. Der Gang der Methode, ächte moraliſche Geſinnung zu gründen und zu cultiviren, beſte-

het alſo darin, daſs man immer fragt, ob die zu beurtheilende Handlung auch dem moraliſchen Geſetze gemäſs ſei, und dann, ob ſie auch um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen ſei, und endlich den Lehrling auf ſeine eigenen Handlungen aufmerkſam macht.

4. Die Elementarlehre heiſst transſcendental, wenn der Gegenſtand derſelben *a priori* iſt, und ſeine Realität ohne Einmiſchung der empiriſchen Sinnlichkeit deducirt werden kann. Dies iſt nur bei der Elementarlehre der ſpeculativen Vernunft der Fall, die alle Vorſtellungen und Urtheile *a priori* aus der Vernunft ableitet, und ihre Gültigkeit und ihren Gebrauch ganz rein deducirt. Die Elementarlehren der praktiſchen Vernunft und der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind nicht transſcendental, weil beide die empiriſchen Begriffe der Luſt und Unluſt vorausſetzen (C. 29.). Die Elementarlehre der teleologiſchen Urtheilskraft gehört aber eigentlich zur Critik der ſpeculativen oder reinen (theoretiſchen) Vernunft (U. 366.).

Elementarlogik,

allgemeine Logik, allgemeine Vernunftlehre, formale Logik, formale Philoſophie, *logica elementaris*, *logica univerſalis*, *logique elementaire*. Die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder diejenige, welche die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, enthält.

2. Ariſtoteles (ſ. Ariſtoteles 2.) hat unter den alten philoſophiſchen Schriftſtellern, deren Werke uns noch übrig ſind, zuerſt ein Syſtem der Elementarlogik aufgeſtellt. Er hat darin die Reſultate der logiſchen und dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, wie derer, die er ſelbſt unternommen, zu Einem Ganzen verwebt. Dieſs Unternehmen des Ariſtoteles, die einzelnen logiſchen Regeln ſämmtlich und vollſtändig auf ihr Princip zurückzuführen, iſt ihm auch ſo geglückt, daſs die Elementarlogik nach ihm an weſent-

lichem Inhalte keinen grofsen Gewinn gemacht hat. Sein Organon hat indeffen nicht die innere Anordnung, die Beftimmtheit und Deutlichkeit der Regeln der neuern Logiker. Wer den ganzen Inhalt diefer Elementarlogik kennen lernen, und fich mit der Art der Anordnung der Materien und dem ganzen Gang des Ariftotelifchen Syftems der Logik kekannt machen will, der lefe im Artikel Ariftoteles, 2. (Buhle, Lehrbuch der Gefchichte der Philofophie, 2. Th. IX. Epoche. §. 268). Ariftoteles hielt befonders den Begriff feft, dafs die Elementarlogik eine Wiffenfchaft ift, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirifch feyn, in unferm Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniffe antreffen) ausführlich darlegt und ftrenge beweifet. Das machte, dafs er die Grenzen der Logik nie überfchritt, und nicht, wie in den neuern Zeiten Crufius, die Pfychologie in die Logik mifchte. Mit der Logik verband auch Feder die empirifche Pfychologie, fo wie er die Erfahrung mit in die Metaphyfik aufnahm. Der erfte Abfchnitt des erften Hauptftücks feiner Logik handelt von der Seelenlehre überhaupt, der zweite Abfchnitt von dem Erkenntnifsvermögen und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele, und in demfelben §. 10. von der Einbildungskraft. In dem 14. Paragraphen, der vom Vermögen der höhern Erkenntnifs überfchrieben ift, kommen, als Zweige der Urtheilskraft, auch der Witz, die Unterfcheidungskraft und das Vermögen der deutlichen Erinnerung vor (C. 2. V. VIII.).

3. Die Elementarlogik abftrahirt von allen Objecten und von ihrem Unterfchiede; der Verftand hat es alfo in derfelben blofs mit fich felbft und feiner Form zu thun. Sie macht alfo als Propädeutik gleichfam nur den Vorhof der Wiffenfchaften aus, und dient zwar zur Beurtheilung unfrer Kenntniffe, aber nicht zur Erwerbung derfelben (C. 2 V. IX. u. 77.).

4. Die allgemeine Logik ift nun entweder die reine oder die angewandte, in der erftern nimmt

man gar nicht auf die subjective Beschaffenheit des Denkenden Rücksicht, in der letztern sieht man auf die Einschränkungen des menschlichen Denkens. Geschieden findet man die Lehren der reinen und angewandten Logik in dem logisch-metaphysischen Lehrbuche des Prof. Jakob, welches zuerst herauskam Halle, 1788. 8, und die erstere allein in dem Grundrisse einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen vom Prof. Kiesewetter, Berlin 1795. 8. Die reine Elementarlogik abstrahirt (s. Absondern, 1. ß.) also von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübet wird, z. B. vom Einflusse der Sinne, der Macht der Gewohnheit, der Neigung, Begierde und Leidenschaft u. s. w. mithin auch von den Quellen der Vorurtheile. Es wird in derselben sogar von allen Ursachen der Erfahrungserkenntnisse abstrahirt, weil sie blofs die Anwendung des Verstandes auf sinnliche Eindrücke betreffen. Eine reine Elementarlogik hat es also mit lauter Principien *a priori* zu thun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft (ein Inbegriff von Regeln für das Vermögen Begriffe zu bilden und zu urtheilen, und für das Vermögen zu schliefsen), aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs (dessen, was zum Denken als Denken nothwendig erfordert wird), der Inhalt mag übrigens empirisch (aus der Erfahrung entsprungen) oder transscendental (Erkenntnisse *a priori* betreffend) seyn. Wenn aber die Elementarlogik auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den angeführten subjectiven empirisch-psychologischen Bedingungen gerichtet ist, z. B. auf das Spiel der Einbildung u. s. w., so heifst sie angewandte Elementarlogik. Diese Logik ist noch immer in so fern allgemein, dafs sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht, und ist um deswillen weder ein Organon (Verstandeswerkzeug) besonderer Wissenschaften (welche die Regeln enthielte, über eine gewisse Art von Gegenständen zu denken), noch ein Kanon des Verstandes überhaupt (weil sie die Anwendung des Verstandesgebrauchs auf ein bestimmtes denkendes Subject, den Menschen, enthält), sondern lediglich ein Katharktikon (Reinigungsmittel)

des gemeinen Verstandes (von Irrthümern) (C. 77. M. I, 84.).

4. Jakob und Kiesewetter (in den angeführten Büchern) haben durch die Ausführung gezeigt, wie in der allgemeinen Logik der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von dem Inhalt der angewandten Elementarlogik abgesondert werden muss. Der erstere Theil ist trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. Die schulgerechte Darstellung bestehet nehmlich darin, dass die Elementarlehren wissenschaftlich oder systematisch vorgetragen werden, so dass alle in ihr vorkommenden Sätze nach einem Princip geordnet sind, und daher nothwendige Einheit haben, und sich Vollständigkeit und nothwendiger Zusammenhang aller Theile findet (s. Aggregat). Die angewandte Elementarlogik kann sich dieses Vorzugs nicht erfreuen, denn sie hat neben den reinen so viel empirische Principien, als subjective Bedingungen da sind, die das Denken einschränken. Also ist die reine Elementarlogik allein eine Wissenschaft (systematische Erkenntniss), ob zwar nur kurz. Sie schöpft ihre Sätze alle aus dem Verstande, und ist nichts als eine Analysis (Entwickelung) der Functionen des Verstandes beim Denken überhaupt (C. 78. M. I, 85.).

5. Es müssen also die Logiker, beim Vortrag der reinen Elementarlogik, jederzeit zwei Regeln vor Augen haben:

a. Wenn diese Logik, wie gefordert wird, allgemein seyn soll, so abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniss, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object (C. 39.), also von aller Rücksicht darauf, ob die Erkenntniss rein oder empirisch sei, ob das Object aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen, oder durch sinnliche Eindrücke gegeben sei (C. 170.). Denn gesetzt, sie nähme auf die Verschiedenheit der Gegenstände des Denkens Rücksicht, so könnte sie, dieser Verschiedenheit wegen, und auch darum, weil

ſie oft durch Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht ſtrenge Allgemeinheit ausſagen, weil ſich dieſe Regeln nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände abändern würden. Die Elementarlogik betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander (C. 79.), das heiſst, ſie hat es mit der bloſsen Form des Denkens zu thun, mit dem, was das Denken zum Denken macht, oder mit dem Gedachtwerden der Gegenſtände M. I, 86. C. 78.).

b. Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien. Sie ſchöpft alſo nichts aus der Pſychologie, wie man ſich bisweilen überredet hat. Die Pſychologie hat alſo auf den Kanon des Verſtandes gar keinen Einfluſs, ſie ändert in der Beurtheilung der Verſtandesform unſerer Erkenntniſſe überhaupt nichts ab. Die reine Elementarlogik iſt eine demonſtrirte Doctrin oder demonſtrable Wiſſenſchaft, weil ihre Beweiſe auf ſtrenge Gewiſsheit Anſpruch machen können. In ihr muſs alles völlig *a priori* gewiſs ſeyn, d. i. Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben (M. I, 87. C. 78.).

6. Die angewandte Elementarlogik iſt eine Vorſtellung des nothwendigen Verſtandesgebrauchs, unter den zufälligen Bedingungen des Subjects. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniſs und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums u. ſ. w. Zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral zu der eigentlichen Tugendlehre (M. I, 88. C. 78. f.), ſ. Kieſewetter Grundriſs einer allgemeinen Logik. 2 Th., welcher die angewandte allgemeine Logik enthält. Berlin 1796. 8.

7. Die allgemeine Logik lehrt (weil ſie von allen Objecten des Denkens abſtrahirt) nur die negativen Kriterien der Wahrheit, oder den Irrthum in der Form des Denkens finden. Die poſitiven Kriterien (welche die Uebereinſtimmung einer Erkenntniſs mit ihrem Gegenſtande) oder den Irrthum im Inhalt des Denkens entdecken ſollen, kann die Elementarlogik nicht lehren (M. I, 95. C. 83.).

8. Dennoch theilte man ehedem die Logik hiernach in zwei Theile. Der eine Theil ist die Analytik oder Wissenschaft von den negativen Bedingungen der Wahrheit, welche das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auflöset (analysirt), und sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntnifs darstellt. Den andern Theil nannte man Dialektik *), und verstand darunter die vermeintliche Wissenschaft von positiven logisch-formalen Bedingungen der Wahrheit. In der letztern wollte man materielle Wahrheit der Erkenntnisse durch Betrachtung der blofsen Form des Erkenntnisses ausmachen (M. I, 96. C. 84, f.).

9. Die Dialektik ist also eine Logik, welche lehrt Schein erregen, oder eine Logik des Scheins (M. I, 97. C. 85. f.), f. Dialektik.

10. Eine solche Unterweisung ist wider die Würde des Philosophen; die Würde des Philosophen bestehet nehmlich in der sittlich guten Gesinnung, die er bei seinen Untersuchungen hat, und da ist Wahrheitsliebe die Pflichtgesinnung, die ihm über alles gehen mufs, und die ihn bestimmen mufs, nicht nur die Wahrheit selbst kennen zu lernen, sondern sie auch zu verbreiten, und nicht sie zu verdunkeln. Es ist hierbei der Unterschied, dafs ein Afterphilosoph sich den Schein des Wissens giebt, und seine vorgegebenen Ueberzeugungen geheuchelt sind, dahingegen der ächte Philosoph wirklich Ueberzeugung hat, weil er sein Wissen auf unumstöfsliche Gründe bauet. Um deswillen hat nun Kant die Bedeutung der Dialektik, nach welcher sie soviel als Logik des Scheins heifst, gänzlich verworfen. Denn sie würde eine Kunst seyn, welche die Regeln enthielt, den ungegründeten Behauptungen eines spitzfindigen Kopfes den Schein der Wahrheit zu geben, und Andere dadurch zu überreden, dafs man ihren Gegengründen Scheingründe entgegensetzt, wodurch der Dialektiker am Ende wohl gar sich selbst

*) Aristoteles nannte die ganze allgemeine Logik so.

überredet, seine Behauptungen seien Wahrheit. Es ist daher für den Philosophen anständiger und seiner Würde gemäfser, unter Dialektik die Wissenschaft zu verstehen, welche die Regeln enthält, jenen dialektischen Schein aufzudecken, welcher macht, dafs man falsche Urtheile für wahre hält. Dialektik heifst also, in diesem Sinne, so viel als eine Critik des dialektischen Scheins. In dieser Bedeutung bedient sich nun auch Kant in seinen Schriften des Worts Dialektik, und versteht folglich darunter den Theil der Logik, der die Hindernisse der Einsicht in die Wahrheit wegschafft (M. I, 98. C. 86.).

11. Die reine Elementarlogik wird ganz genau eben so eingetheilt, als die obern Erkenntnifsvermögen. Es giebt nehmlich drei obere Erkenntnifsvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Dies sind die drei Gemüthskräfte, durch deren Functionen die Gegenstände wirklich werden, mit denen sich die reine Elementarlehre beschäftigt, und welche nichts anders sind, als die Form alles Denkens überhaupt. Diese Gegenstände sind: Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Man nennt zwar den Inbegriff aller jener Gemüthskräfte überhaupt Verstand (auch Vernunft), verstehet aber in einer engern Bedeutung des Worts (im formalen Sinne) unter dem Verstand auch das Vermögen Begriffe zu machen, und unter Vernunft das Vermögen zu schliefsen, s. Critik der reinen Vernunft, 8. (M. I, 183. C. 169.).

12. Da nehmlich die formale Logik von allem Inhalte der Erkenntnifs abstrahirt, so kann sie den Kanon für die Vernunft, im engern formalen Sinne des Worts, mit befassen. Denn die Form der Vernunft hat ihre sichere Vorschrift, die *a priori*, durch blofse Zergliederung der Vernunfthandlung in ihre Momente, eingesehen werden kann (M. I, 184. C. 170.

Kant. Critik der rein. Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. VIII. f. — Elementarl. II. Th. Einleit. I. S. 77. ff. — III. S. 83. ff. — I. Abth. II. Buch. S. 170.

Kieſewetter. Grundriſs einer allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen. 2. Auflage. Berlin 1795. 8.

Elementarſubſtanz,

ſubſtantia elementaris, ſubſtance elementaire. So heiſst die Idee einer Subſtanz, die ſich die Vernunft als das erſte Subject aller Compoſition denkt, oder dasjenige einfache Weſen, ſo (vermeinlich) übrig bliebe, wenn alle Zuſammenſetzung einer Materie aufgehoben würde, und welches folglich das eigentliche Ding an ſich in der Welt wäre, das ſich nur im äuſsern Zuſtande der Zuſammenſetzung befände, ſ. Antinomie, 3, A. b. u. 4, A. b. (M. I. 521. C. 464.).

2. Es ſind eigentlich alle Erfahrungsgegenſtände zuſammengeſetzt; man pflegt aber nur diejenigen zuſammengeſetzt zu nennen, die noch decomponirt oder noch getheilt werden können. In der Erfahrung hat die Decompoſition ihre Grenzen, daraus folgt aber nicht, daſs wir in den Gegenſtänden, die wir nicht ferner theilen können, Elementarſubſtanzen vor uns haben; denn da wir das Nichtſeyn eines Gegenſtandes nicht erfahren können, ſo folgt, daſs wir darum nicht behaupten können, ein Gegenſtand ſei abſolut einfach, weil wir ihn nicht weiter theilen können. Man ſehe den Artikel: Cörper, 5.

3. Die Beantwortung des Einwurfs, daſs eine zuſammengeſetzte Subſtanz doch aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe, ſ. im Artikel: Subſtanz.

Eltern,

parentes, parents. Diejenigen Perſonen, welche ein Erzeugniſs hervorgebracht haben, das der Verſorgung bedarf, und ſich doch noch nicht ſelbſt verſorgen kann. Man hat zweierlei Arten Eltern, eheliche und uneheliche; von denen die letztern wieder eingetheilt werden können, in ſolche, die in einer wilden Ehe oder im

Concubinat leben, und in solche, die durch einen einmaligen Genuss, es sey nun um Lohn oder nicht, Eltern geworden sind. Das Erzeugniss heisst ein Kind, und man hat also eheliche und uneheliche Kinder, die letztern theilt man wieder ein in natürliche Kinder und Hurkinder.

2. Man versteht aber unter dem Worte Eltern nicht allein diese unmittelbaren Erzeuger eines Kindes, sondern auch zuweilen die Blutsfreunde der höhern Ordnung in einer geraden Linie (Wolf Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 880), die man aber gewöhnlich, mit Ausschluss der Eltern in der erstern Bedeutung, Voreltern (und mit Einschluss der Eltern Ascendenten) zu nennen pflegt. Eben so nennt man auch die Blutsfreunde der niedern Ordnung mit einem gemeinschaftlichen Namen Kinder, oder auch Kinder und Kindeskinder, gewöhnlicher aber nennt man sie Nachkommen, oder Descendenten.

3. Ich nehme hier das Wort Eltern in dem zuerst angegebenen Sinne für die unmittelbaren Erzeuger der Kinder, oder Vater und Mutter. Um nun das Elternrecht, welches hier eigentlich kurz angegeben werden soll, so viel hier möglich ist, aufzuklären, werde ich zuerst die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, nebst dem Verhältnisse, worauf sie sich gründen, sodann aber die Rechte der Eltern auseinander setzen.

Welches sind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder?

4. Wenn zwei Personen beiderlei Geschlechts, durch die Ehe, auf dingliche Art, sich einander wechselseitig erwerben, und in dieser Gemeinschaft Kinder zeugen; so folgt für diese Personen, aus der Zeugung, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss, d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich angebornes (nicht

angeerbtes) **Recht** auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern, ſo lange ſie ſich nicht ſelbſt erhalten und verſorgen können (K. 111.).

5. Warum haben die Eltern dieſe Pflicht gegen die Kinder zu beobachten? Der praktiſche Imperativ, durch welchen wir unſere Pflichten beſtimmen können, heiſst unter andern: handle ſo, daſs du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel brauchest (G. 66.).

6. Wollten nun die Eltern das erzeugte Kind nicht erhalten und verſorgen, da es ſich ſelbſt noch nicht erhalten und verſorgen kann, ſo würden ſie dieſes aus Selbſtſucht thun wollen, es ſei nun zur leichtern Erhaltung ihrer eigenen Subſiſtenz, oder aus andern ſelbſtſüchtigen Abſichten. Auch würde, wenn das Kind ſeinen Willen äuſsern könnte, daſſelbe nicht dazu einſtimmen, daſs es nicht erhalten und verſorgt werden ſollte. Folglich würde es nicht als Zweck an ſich, d. i. als Perſon behandelt werden, ſondern bloſs als Mittel zu den Abſichten der Eltern, d. i. als Sache, die man nach Belieben wegwerfen kann, wenn die Maxime ſeiner Behandlung ſeyn ſollte, es nicht zu erhalten und zu verſorgen (K. 111.).

7. Daſs dieſes aber insbeſondere die Pflicht der Eltern gegen ihr Kind iſt, gründet ſich darauf, daſs ſie die Urſache der Exiſtenz des Kindes in der ſinnlichen Welt ſind. Die Pflicht der Erhaltung und Verſorgung der Kinder gründet ſich alſo darauf, daſs ſie nicht Sachen ſind, ſondern Perſonen, die ſich nicht ſelbſt erhalten und verſorgen können; daſs dieſes aber die ſchuldige Pflicht (Rechtspflicht nicht Liebespflicht) gegen die Erhaltung unſrer, und nicht andrer Menſchen Kinder iſt, gründet ſich darauf, daſs die Eltern die Urſache der ſinnlichen Exiſtenz ihrer Kinder ſind. Die Kinder haben alſo ein Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung

durch die Eltern; denn auf jede schuldige oder vollkommene Pflicht (Rechtspflicht) gründet sich ein Recht dessen, gegen den die Pflicht zu erfüllen ist, auf die pflichtmässige Handlung des Verpflichteten. Folglich haben die Kinder ein ursprünglich-angebohrnes Recht auf ihre Erhaltung und Versorgung durch die Eltern blofs durchs Gesetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne dafs ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist, dergleichen ein Contract wäre (K. 111. f.).

8. **Das Erzeugte ist eine Person.** Wie aber eine Person (ein mit Freiheit des Willens begabtes Wesen) durch eine physische Operation erzeugt werden könne, davon können wir uns keinen Begriff machen, s. Person. Also ist es in praktischer Hinsicht (um Pflichten und Rechte herzuleiten) ganz richtige und nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That nun auch auf den Eltern (weil es nun ihre Kinder sind) die Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren (der Eltern) Kräften stehet, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. Sie dürfen ihr Kind nicht zerstöhren oder es auch nur dem Zufall überlassen, gleichsam als wäre es ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen seyn) und ihr Eigenthum. Es ist nehmlich an ihm nicht blofs ein Weltwesen in die sinnliche Welt, sondern zugleich ein Weltbürger in den Zustand der Rechte versetzt worden (K. 112. f.).

Welches sind die Rechte der Eltern gegen die Kinder?

9. So lange also das Kind des Gebrauchs seiner Gliedmafsen und seines Verstandes noch nicht mächtig ist, haben die Eltern auch das Recht, es zu ernähren, zu pflegen und zu erziehen; und zwar das letztere sowohl pragmatisch (zur Klugheit), damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch

moralisch (zur Sittlichkeit), weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde (K. 114.).

10. Wenn die Kinder sich selbst erhalten und fortbringen, und zugleich ihre Handlungen nach sittlichen Grundsätzen einrichten können, so werden sie ihre eigene Herrn, oder mündig. Dann werden sie aus der Gewalt der Eltern entlassen, oder die Eltern verlieren das Recht, ihnen zu befehlen, und sie noch ferner als Kinder zu behandeln. Die Eltern haben dann auch keinen Anspruch auf Kostenerstattung für die Verpflegung und Mühe, die sie auf die Erhaltung und Versorgung ihrer unmündigen Kinder verwendet haben, erst nach der Mündigkeit derselben sind sie von aller ursprünglichen Verpflichtung gegen ihre Kinder frei, und können für die weitere Verpflegung derselben Ersatz fordern. Uebrigens kann allerdings durch ein positives Gesetz im Staate der Zeitpunct bestimmt werden, wo der Mensch als mündig betrachtet werden und alle Rechte des mündigen Staatsbürgers geniessen soll (K. 114.).

11. Nach vollendeter Erziehung können die Eltern die bisherige Verbindlichkeit ihrer Kinder (gegen die Eltern) nur als blosse Tugendpflicht (unvollkommene Pflicht oder Liebespflicht) betrachten, da sie bis dahin eine Rechtspflicht war. Denn die Pflichten der Kinder, auf welche sich das Recht der Eltern zum Gehorsam derselben gründete, verwandeln sich jetzt in blosse Dankbarkeit. Die Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat, (T. 127.); wir sind aber jederzeit denen Dank schuldig, die ihre Rechtspflichten gegen uns treulich erfüllt haben. Denn ob es wohl unser Recht war, was sie uns leisteten, so war es doch in ihrer Gewalt, öfters das Recht zu umgehen (K. 114.).

12. Obwohl die Kinder gleich den Sachen im Besitze der Eltern sind, so sind sie doch nicht gleich diesen Sachen das Eigenthum der Eltern. Denn ob es wohl ganz rich-

tig ist, dass die Kinder aus dem Besitze jedes Andern nach Rechtsgesetzen wieder in den Besitz der Eltern zurückgebracht werden können, selbst wider den Willen der Kinder, gleichsam als wären sie ein Eigenthum; so können sie doch als Personen nicht veräussert werden. Ein solches Recht aber auf etwas, das ich als Eigenthum besitze und doch als Person nicht veräussern kann, ist ein allerpersönlichstes Recht, und ein solches Recht ist nun das der Eltern auf die Kinder (K. 114.).

13. Das allerpersönlichste (*ius personalissimum*) oder auf dingliche Art persönliche Recht ist das des Besitzes eines äussern Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauchs desselben als einer Person. Eltern aber besitzen ihre Kinder als eine Sache, denn es ist ihr Eigenthum durch die Erzeugung derselben aus sich (den Eltern) selbst. Da aber die Kinder die Anlage zur Persönlichkeit haben, so dürfen sie nur als Personen gebraucht werden. Das Mein und Dein nach diesem Rechte ist das Häusliche, und das Verhältniss in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen (z. B. der Eltern und Kinder), die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf das Andere) nach dem Princip der äussern Freiheit (Caussalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen genannt wird. Die Kinder gehören hiernach zwar zum Mein und Dein der Eltern, sind aber ein häusliches Eigenthum, d. i. ein solches, welche zugleich Glieder des Hauswesens sind, und daher als Personen behandelt werden müssen. Die Erwerbung der Kinder zu einem solchen Eigenthum geschieht weder durch eigenmächtige That (*facto*), dass ich mich z. B. in ihren Besitz setze, weil sie keinem Andern angehören, noch durch blossen Vertrag (*pacto*), dass ich sie z. B. kaufe, sondern durchs Gesetz (*lege*), sie gehören den Eltern zu, nach dem Recht der Menschheit, nach welchem die Eltern so lange die Herren ihrer (von der Willkühr aller andern Menschen unabhängigen) Kinder sind, als diese noch keinen Gebrauch von ihrer Persönlichkeit machen können. Das

Recht der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon giebt uns nehmlich die natürliche Erlaubniſs, unſere Triebe, z. B. den der Fortpflanzung unſrer Art, geſetzlich zu befriedigen, wodurch die Erzeugung eines Products möglich wird, welches von der Willkühr aller anderer Menſchen der Materie und Form nach unabhängig, und dennoch eine Perſon, d. i. ein auf dingliche Art perſönliches Eigenthum iſt (K. 105. f. 114. XLV.).

14. Hierauf gründet ſich nun auch das Recht der Eltern an ihren unmündigen Kindern, als an einem Stück ihres Hauſes, daſs, wenn die Kinder entlaufen ſind, die Eltern ſich nicht bloſs auf die Pflicht der Kinder, zurückzukehren, berufen dürfen, ſondern daſs ſie ſich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) bemächtigen dürfen. Denn die Kinder ſind als ſolche im Stande der Unmündigkeit nicht bloſs Perſonen, ſondern zugleich Eigenthum. Daher iſt das, was nach poſitiven Geſetzen hierin recht iſt, es auch nach dem Naturrecht: Eltern ſind berechtigt, ihre verlaufene Kinder einzufangen (K. 115.).

Wolf. Grundſätze des Natur- und Völkerrechts, Halle 1754 8.

Walch. Philoſophiſches Lexicon. Art. Eltern.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XLV. I. Th. II. Hauptſt. 3r Abſchn. S. 105. f. — 2. Tit. § 28. 29. S. 111. — 115.

Deſſ. Gruudleg. zur Metaph. der Sitten II. Abſchn. S. 66.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre II. Th. I. Hauptſtück I. Abſchn. B. S. 127.

Bergk. Briefe über I. Kants Met. Anf. der Rechtsl. 18. Br. S. 134 — 141.

Empfangenes

Gefühl. Unter dieſem Namen verſtehet Kant ein jedes Gefühl, das durch den Einfluſs der Vorſtellung eines Gegenſtandes auf unſere Gefühle vermittelſt unſrer Neigungen,

folglich nicht durch unsere Willkühr, gewirkt wird, s. **Achtung** 1, b. (G. 16.*).

Empfindbar,

sensibilis, sensible. Unter diesem Worte verstehet man, dass der Gegenstand, von dem es gebraucht wird, diejenige Beschaffenheit habe, dass er (unter gewissen Bedingungen) unsere Vorstellungsfähigkeit afficiren kann.

1. Ein **nicht-empfindbares** Ding ist völlig ausserhalb der Sphäre unsrer Sinnlichkeit, **nicht-empfindbar** ist, was nie empfunden werden kann. Gott z. B. ist **nicht empfindbar**, es ist nicht möglich, dass er unsere Sinne afficire, oder Eindrücke auf sie mache, so dass wir ihn als einen sinnlichen Gegenstand wahrnehmen könnten. Der Birnbaum, den ich vor mir sahe, ist dagegen ein **empfindbares** Ding, denn er afficirt den Sinn des Gesichts, und ich sehe ihn. **Eberhard** (Philos. Magazin 1. B. S. 169) hält das Empfindbare für zusammengesetzt aus dem Einfachen, das nicht-empfindbar sei; allein dann wäre das Einfache ein blosses Verstandeswesen, das unsere Sinne nie afficiren kann, woraus also auch nie durch Zusammensetzung ein Sinnenwesen entspringen kann, was doch allein empfindbar ist. Er sagt z. B. „die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit — Ueber diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich aber der Verstand, indem er das **unbildliche Einfache** aufdeckt." Nicht empfindbar seyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen ist aber ein Widerspruch, denn beides ist specifisch von einander unterschieden (E. 36.).

2. Eberhard verstehet aber unter dem Wort **nicht empfindbar** nicht, dass dasjenige, dem er dies Prädicat beilegt, den Sinn nicht afficiren könne, sondern, dass man sich der Vorstellung desselben nicht bewusst sei. Denn nur in dieser Bedeutung könnte das Empfindbare aus dem Nicht-Empfindbaren zusammengesetzt seyn; das

würde nehmlich heifsen, dafs dasjenige, deffen Vorftellung man fich bewufst fei, aus Theilen beftehe, deren Vorftellung man fich nicht bewufst ift. Das ift nehmlich nach Leibnitzens Theorie von der Sinnlichkeit vorgeftellt, welcher meinte, dafs unfere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorftellung der Dinge fei, welche uns zwar die Dinge darftelle, wie fie an fich find, aber nur unter einer Zufammenhäufung von Merkmalen und Theilvorftellungen, die wir nicht mit Bewufstfeyn auseinander fetzen (C. 60). Allein Kant hat gezeigt, dafs diefe Theorie eine Verfälfchung des Begriffs von Sinnlichkeit fei, f. Aefthetik. 9. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, nach welcher es fo viel heifst, als dafs etwas fo befchaffen fei, dafs es die Sinne afficiren kann, wenn nur die Sinnenwerkzeuge fcharf oder fein genug dazu find, fo ift offenbar, dafs wenn kein einfacher Theil eines finnlichen Gegenftandes empfindbar wäre, diefer, als das Ganze, felbft auch gar nicht empfunden werden, und folglich kein finnlicher Gegenftand feyn könnte. Und umgekehrt, wenn etwas ein finnlicher Gegenftand ift, d. i. ein folcher, der in die Sinne fällt, und folglich empfunden werden kann, fo müffen es alle einfachen Theile, wenn er aus folchen beftände, eben fowohl feyn, obgleich man fich der Vorftellung derfelben nicht klar bewufst wäre. Die Dunkelheit der Theilvorftellungen eines Ganzen, fo fern der Verftand nur einfieht, dafs fie gleichwohl in demfelben und feiner Anfchauung enthalten feyn müffen, verfetzt fie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus, und kann fie nicht zu Verftandeswefen d. h. zu folchen Wefen machen, die nur der Verftand erkennt (E. 36. f.).

3. Newton ftellt fich vor (*Optice* lib. II. P. III. *Propof.* 5.), jede Materie beftehe aus kleinern Blättchen oder Scheibchen, die man fich überall gleich dick und von einer und derfelben Farbe denken könne. Nach diefen Blättchen ändere fich die Farbe der Cörper ab. Diefe Blättchen hat aber noch kein Mikroskop entdeckt. Der Verftand erkennt oder vermuthet nur, nicht allein ihr Dafeyn, fondern auch, dafs fie wirklich in unferer empirifchen

Anſchauung, obzwar ohne klares Bewuſstſeyn, vorgeſtellt werden. Weder Newton ſelbſt, noch ſeine Anhänger haben aber darum dieſe Blättchen für gar **nicht empfindbar** und nun weiter für Verſtandesweſen ausgegeben, aus denen die Sinnenweſen zuſammengeſetzt wären. Sie würden empfunden werden, wenn unſere Sinnenwerkzeuge nur ſcharf und fein genug dazu wären, und ſie anders wirklich vorhanden ſind, ſo daſs ſie auch die Sinne afficiren können. Sie ſind darum, weil ſie auſser der Sphäre unſerer **ſubjectiven** Sinnlichkeit liegen, nicht auſser der Sphäre **aller** Sinnlichkeit überhaupt (E. 37.)

4. Kurz, es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Bedeutung des **Nicht-empfindbaren**, wenn es ſo viel heiſst, als, daſs das Bewuſstſeyn der Vorſtellung noch unter dem kleinſten Grade der Klarheit bleibe, wodurch das Nicht-empfindbare immer noch nur **dem Grade des Bewuſstſeyns nach** von dem Empfindbaren unterſchieden und ein Sinnenweſen iſt; und der Bedeutung, wenn es ſo viel heiſst, als, ſeiner Natur nach überhaupt nicht ſo beſchaffen ſeyn, daſs es Sinne afficiren kann, wodurch das Nicht-empfindbare von dem Empfindbaren **ſpecifiſch** unterſchieden und ein Verſtandesweſen iſt. Alle Theile müſſen aber nothwendig Gegenſtände der Sinne oder Sinnenweſen ſeyn, wenn das Ganze es iſt. (E. 37. f.).

5. Eberhard ſagt (a. a. O. S. 169.): „Da der Fluſs der Veränderungen aller endlichen Dinge ein **ſtetiger** ununterbrochener Fluſs iſt; ſo iſt kein **empfindbarer** Theil der Zeit der kleinſte, oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen alſo völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; das iſt der Beobachtung der bisherigen Metaphyſik gar nicht entgangen, und Leibnitz hat darüber mit ſeinem gewöhnlichen Tiefſinne philoſophirt. Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich nun aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich iſt," ſ. **Einfaches**. Allein der **ſtetige** Fluſs der Verände-

rungen (*lex continui* f. Abfprung) ift nicht möglich, wenn fpecififch verfchiedene Theile, wie hier Verftandeswefen und Sinnenwefen, durcheinander laufen: dann gefchieht nehmlich der Flufs nicht ftetig, fondern ruckweife; denn es ift kein ftetiger Uebergang von Sinnenwefen zu Verftandeswefen und von diefen zu jenen, da beide keine gemeinfchaftliche Berührungspuncte haben. Oder folgen etwa blofs die einfachen Theile auf einander, fo find fie ja eben darum einfach, weil fie nicht mehr zufammengefetzt find; nun kann aber die Stetigkeit blofs bei dem Zufammengefetzten ftatt finden, alfo würde, da zwei einfache Theile, als folche, discret find, auch hier der Uebergang vom Einfachen zum Einfachen nicht ftetig, fondern ruckweife gefchehen. Eberhard fagt ferner: „da alle endliche Dinge in einem beftändigen Fluffe find; fo können die einfachen Elemente nie empfunden werden.“ Das ift falfch ausgedrückt. Er will fagen, fie können nicht mit Bewufstfeyn wahrgenommen werden. Das macht fie aber nicht zu Nicht-empfindbaren Dingen, es hebt die fpecififche Eigenfchaft derfelben, dafs fie als Theile zur blofsen empirifchen Sinnenanfchauung gehören, gar nicht auf, fondern beweifet nur die Befchränktheit unfrer Sinnenwerkzeuge, durch die wir immer nur bis an eine gewiffe Grenze mit dem Bewufstfeyn unfrer Empfindung kommen können (E. 39. f.).

6. Eberhard ftellt fich vor, es fei etwas nur fo lange Sinnenerkenntnifs und das Object derfelben Erfcheinung, als noch etwas in diefer Erkenntnifs ift, das in der Anfchauung des Gegenftandes nicht mit Bewufstfeyn wahrgenommen werden kann; fobald aber der Verftand diefes etwas einfehe und entdecke, höre der Gegenftand auf, Erfcheinung oder Sinnengegenftand zu feyn, und werde ein Ding an fich (Noumenon, f. An fich). Er nennt daher dasjenige empfindbar, was in der Anfchauung mit Bewufstfeyn wahrgenommen werden kann, nicht dasjenige, was überhaupt den Sinn afficiren kann; dadurch hört das Empfindbar und Nichtempfindbar-feyn auf, ein Unterfchied in den Gegenftänden zu feyn, und wird nun ein Unterfchied in dem Grade unfers Wahrnehmungsvermögens.

Je schärfer folglich unsere Sinne wären, desto weniger Nicht-empfindbares würde für sie übrig bleiben, desto mehr würden wir das Ding an sich erkennen, weil dann der Verstand destoweniger das Einfache (der Dinge an sich) zu erforschen nöthig hätte, weil wir dann diesem Einfachen schon durch die Sinne so nahe kämen. Das ist aber falsch, weil in dem sinnlichen Dinge das Ding an sich nie angetroffen werden kann, da das eine nicht ein Bestandtheil des andern ist, sondern beide von einander specifisch verschieden sind (E. 43.).

7. In der Cörperwelt ist die Materie das, was in der äusern Anschauung eines Cörpers ein Gegenstand der Empfindung ist; die Form ist hingegen das, was ohne Materie gar nicht empfunden werden würde, aber doch nothwendig bei derselben vorausgesetzt wird. Die Materie ist folglich das Eigentlich-empirische der sinnlichen und äuseren Anschauung, weil sie gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung. Sollen wir nun über die Bewegung im Raum Erfahrung anstellen, so muss auch dieser empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet seyn. So ist auch der Raum, den eine Kugel einnimmt, empirisch, oder durch die Materie der Kugel empfindbar (N. 2. f.).

Kant. Ueber eine neue Entdeckung u. s. w. 1. Abschn. B. S. 36. f. — S. 39. — S. 43.

Dess. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. S. 60.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. I. Haupt. Erkl. 1. Anm. 2. S. 2. f.

Empfindelei.

Der Hang zu zärtlichen Rührungen, die bis zum Affect steigen (U. 122.).

Ein untröstbarer theilnehmender Schmerz ist eine solche bis zum Affect gestiegene Rührung. Betrifft er

gar erdichtete Uebel, ſo daſs man ſich bloſs durch die Täuſchung der Phantaſie in dieſe Gemüthsſtimmung verſetzt, ſo iſt der Hang dazu erwieſen und Empfindelei (U. 122.).

Empfindung,

ſenſatio, *ſenſation*. So nennt Kant die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt (gerührt) werden, ſ. Afficirt werden. Geſetzt, ich ſehe den Mond, ſo wirkt etwas in dem, was ich Mond nenne, auf meine Fähigkeit, Vorſtellungen zu erhalten, es iſt etwas da, was da verurſacht, daſs ich die Vorſtellung des Mondes erhalte. Man könnte auch wohl eine Vorſtellung des Mondes durch die Erzählung eines Andern erhalten, aber hier wirkt der Gegenſtand ſelbſt dieſe Vorſtellung, und zwar dadurch, daſs er Eindrücke auf die Vorſtellungsfähigkeit macht, und dieſe alſo durch den Gegenſtand eine Veränderung leidet. Daher kann man auch ſagen, die Empfindung iſt eine Vorſtellung mit Bewuſstſeyn, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht (C. 376.). Kant nennt diejenige Anſchauung empiriſch, welche uns den Gegenſtand vermittelſt einer ſolchen Empfindung vorſtellt. Die Empfindung iſt alſo nicht mit dem Gefühl zu verwechſeln, denn die Empfindung iſt das Objective, oder die Wirkung des Gegenſtandes, als dasjenige, was den Inhalt der Vorſtellung giebt, oder macht, daſs ich mir einen reellen Gegenſtand vorſtelle; das Gefühl aber iſt das Subjective, oder das Bewuſstſeyn des Subjects von dem Zuſtande, in welchem es ſich durch die Empfindung befindet, und der entweder angenehm oder unangenehm iſt. Empfindung iſt eine objective Vorſtellung der Sinne; Gefühl eine ſubjective Vorſtellung der Wirkung, nicht des Gegenſtandes, ſondern des Gemüths bei Wahrnehmung oder Vorſtellung oder Genuſs des Gegenſtandes. Das Gefühl kann man auch die ſubjective Empfindung nennen. Die grüne Farbe

der Wiesen empfinden wir, wenn wir sie wahrnehmen; die Annehmlichkeit derselben fühlen wir, folglich kann die Beziehung der Empfindung objectiv und subjectiv seyn, im letztern Sinne heisst sie besser Gefühl (C. 34. M. II. 448. 449. U. 48. f.).

2. Der Begriff der Empfindung wird uns noch deutlicher werden, wenn wir das Empirische dem Reinen gegenüberstellen. Wenn ich die eine Seite einer Pyramide sehe, so habe ich eine empirische Vorstellung, denn es afficirt etwas meinen Sinn des Gesichts, und bringt also eine Wirkung in meiner Vorstellungsfähigkeit hervor, welche der Inhalt zu der Gesichtsvorstellung von einem Gegenstande ist, den ich Pyramide nenne. Diese Wirkung, die in der Gesichtsvorstellung enthalten ist, und die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt, ist nun die Empfindung. Stelle ich mir aber vermittelst meiner Einbildungskraft einen Triangel überhaupt vor, so habe ich eben eine solche Vorstellung, wie von der einen Seite einer Pyramide, nur mit dem Unterschiede, dass dabei mein Sinn keine Eindrücke erhält. Es ist dann meiner Vorstellung keine Empfindung beigemischt, wir haben dann immer noch sinnliche Erkenntniss, denn die Vorstellung des Triangels ist kein Begriff, sondern ein reines Bild (Schema); aber diese sinnliche Erkenntniss ist nicht durch einen wirklich vorhandenen Gegenstand bewirkt, der vermittelst dieser Wirkung erkannt würde. Diese Empfindung nun kann man die Materie der sinnlichen Erkenntniss nennen. Diese fehlt beim Triangel, welcher daher nur die Form ist, unter der eine Seite der Pyramide angeschauet werden kann, wenn das Gesicht durch dieselbe afficirt wird, und dadurch Empfindung liefert, welche dann die Materie zu jener Form, welche Triangel heisst, ist (C. 74.).

3. Die Empfindung ist also die Realität in der Erscheinung (*sensatio est realitas phaenomenon*), oder das, was da macht, dass die Erscheinung kein Hirngespinst ist. Der Begriff der Realität ist eigentlich diejenige Kategorie, oder der Stammbegriff des reinen Verstandes, durch welchen wir uns den Inhalt oder die

Materie eines Gegenſtandes überhaupt denken. Nun können wir keine andere Materie zu einem Gegenſtande erhalten, als durch die Sinne. Wollen wir uns alſo einen ſinnlichen Gegenſtand überhaupt vorſtellen, ſo gehört dazu die Vorſtellung, daſs wir in irgend einer Zeit durch einen Gegenſtand afficirt werden, folglich die Vorſtellung von der ſtärkern oder ſchwächern Erfüllung einer Zeit. Dieſe Vorſtellung von einer Zeiterfüllung, oder daſs die Zeit nicht leer iſt, ſondern in derſelben eine Empfindung iſt, die man ſich ſchwächer und ſchwächer, bis zu Nichts, oder noch ſtärker, vorſtellen kann, heiſst das Schema zu der Kategorie der Realität, oder diejenige ſinnliche Vorſtellung, wodurch es möglich wird, den empiriſchen Gegenſtand durch den reinen Verſtandesbegriff der Realität zu denken. Dieſe Erfüllung der Zeit iſt aber nur dadurch möglich, daſs Empfindung da iſt, es ſei nun eine ſolche, welche durch einen äuſsern Gegenſtand gewirkt wird (äuſsere Empfindung), oder eine ſolche, die durch unſere Gedanken im innern Sinne bewirkt wird (innere Empfindung). Im letztern Fall haben wir bloſs die Empfindung von den Gegenſtänden, welche wir Gedanken nennen, und die den innern Sinn ſo afficiren, daſs dadurch die Zeit erfüllt wird, und wir alſo die Gedanken als etwas reales im innern Sinn denken können. Im erſtern Falle allein wird uns, durch die Empfindung, etwas Exiſtirendes in der Sinnenwelt, und nicht bloſs durch die Phantaſie Vorhandenes gegeben. Ein Gegenſtand nun, deſſen Materie bloſs in unſern Sinnen iſt, wie die Empfindung, und deſſen Form überhaupt (nehmlich das Schema und der Verſtandesbegriff), ihrer Möglichkeit nach, in unſrer Vorſtellungsfähigkeit gegründet iſt, ihrer Wirklichkeit nach aber durch das, was empfunden werden kann, die Materie, bezeichnet wird, kann auſser unſrer Vorſtellung nicht ſo vorhanden, kein Ding an ſich ſeyn, und heiſst daher Erſcheinung. Folglich iſt die Empfindung die Realität in der Erſcheinung, da wir uns hingegen eigentlich von der Realität eines Dinges an ſich keine (reale) Vorſtellung machen können, weil es uns dazu an ſo etwas fehlt, was die Empfindung in der Erſcheinung iſt (C. 186.).

4. Die Empfindung kann auch, zu ihrer Erläuterung, der Anschauung gegenüber gestellt werden. Eine Anschauung ist eine solche Vorstellung, die mir den Gegenstand unmittelbar selbst darstellt. Die Empfindung hingegen ist das in der Anschauung, was da macht, dass ich den Gegenstand als wirklich ausser mir vorhanden anschaue. Fehlt es in der Anschauung an dieser Empfindung, so ist sie nicht wirklich ausser mir vorhanden, sondern nur die Wirkung meiner Einbildungskraft, die Anschauung ist sodann rein, und die blosse Form eines möglichen Gegenstandes der Sinne. Man kann daher sagen, an den Erscheinungen wird die Form angeschauet, und die Materie empfunden, obwohl das Bestimmte der Form, dass sie nehmlich so und nicht anders ist, als etwas Empirisches, oder durch die Materie Bezeichnetes, ebenfalls empfunden wird. Stellen wir uns nun vor, dass in dem Dinge an sich etwas sei, was der Empfindung entspricht, oder die Empfindung bewirkt, so können wir das die transscendentale Materie des Gegenstandes, als Dinges an sich, oder die Sachheit (Realität) desselben nennen. Was dies aber nun sei, wissen wir nicht, und können wir nicht wissen, weil es immer nur Empfindung d. i. Realität in der Erscheinung werden kann (C. 182.).

5. Jede Empfindung hat einen Grad. Ein Grad ist eine solche bestimmte Grösse, die den innern Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, so dass die Ausdehnung des Gegenstandes dieselbe bleibt, aber die Empfindung stärker oder schwächer seyn kann, bis sie in Nichts aufhört. Man kann sich daher von jeder Empfindung einen Uebergang von dieser Realität bis zur Negation (dem Nichtseyn aller Realität) vorstellen. Eine solche Grösse nennt man auch, im Gegensatze gegen die extensive oder ausgedehnte Grösse, die intensive oder diejenige Grösse, die in sich selbst zunehmen oder abnehmen kann. Alle Erscheinungen sind nun, der Empfindung nach, solche intensive Grössen; d. h. der Eindruck derselben auf unsre Sinne muss immer so be-

schaffen seyn, daſs nothwendig ein Grad der Empfindung, oder eine bestimmte Stärke derselben bei der Vorstellung derselben entstehen muſs. Ein Licht kann in einer bestimmten Ausdehnung stärker oder schwächer leuchten, aber eine bestimmte Stärke, einen Grad des Leuchtens muſs es nothwendig haben (M. I, 242. C. 207. Pr. 95.).

6. Kant beweiset diesen Satz als einen transscendentalen Grundsatz des reinen Verstandes, oder solchen, ohne welchen wir uns gar keinen Erfahrungsgegenstand vorstellen können (C. 207.). Alle Erscheinungen enthalten nehmlich, wie wir gesehen haben, ein Reales der Empfindung; denn sonst könnten sie nicht wahrgenommen werden, indem Wahrnehmung ein solches Bewuſstseyn ist, in welchem zugleich Empfindung ist. Nun giebt es zwar auch Gegenstände, die nicht wahrgenommen werden, allein diese sind reine (bloſs formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, und bloſs Formen der Erscheinungen. Die Erscheinungen enthalten also über die Anschauung derselben noch die Materie, wodurch etwas Existirendes in der Zeit oder im Raum vorgestellt wird, d. i. das Reale der Empfindung. Nun ist zwischen dieser Empfindung und dem Nichtseyn derselben, und umgekehrt, zwischen dem Nichtseyn der Empfindung und derselben eine stufenartige Veränderung möglich, sie kann immer schwächer werden bis zu 0, oder von 0 an immer stärker. Jede Empfindung muſs also eine bestimmte Gröſse haben, die in sich ab- oder zunehmen kann. Nun ist aber Empfindung an sich keine objective Vorstellung, weil sie die Wirkung des Objects auf das erkennende Subject ist. Folglich wird in ihr weder die Vorstellung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen, sondern sie macht es nur möglich, daſs etwas Reales in Raum und Zeit angeschauet wird, oder Zeit und Raum erfüllt. Die einzelne Empfindung selbst kann nehmlich keine Ausdehnung in Raum und Zeit geben, sondern mehrere Empfindungen in Verknüpfung durch die Synthesis (Verbindung) in Raum und Zeit machen es möglich, daſs wir uns die Materie der Ge-

genſtände neben einander und nach einander, oder in Raum und Zeit vorſtellen können. Die Empfindungen geben die Erfüllung der Zeit und des Raums, aber in der Empfindung, die nicht wiederum ein Gegenſtand, ſondern die Materie zum Gegenſtand giebt, iſt weder Zeit noch Raum. Folglich iſt in der Empfindung keine extenſive oder ausgedehnte Gröſse, ob ſie gleich den Stoff oder die Materie zur ausgedehnten Gröſse giebt. Die Empfindung iſt in einem Puncte des Raums und der Zeit die nehmliche, als in jedem noch ſo groſsen Raume oder in jeder noch ſo groſsen Zeit. Dennoch aber hat dieſe Empfindung auch in ſich eine Gröſse und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewuſstſeyn in einer gewiſſen Zeit von Nichts bis zu ihrem gegebenen Maaſse erwachſen kann, das heiſst, ſie hat eine intenſive Gröſse. Wenn wir alſo uns irgend einen Gegenſtand der Wahrnehmung vorſtellen, ſo können wir von ſeiner empiriſchen Beſchaffenheit, durch welche er eben ein Gegenſtand der Wahrnehmung wird, nichts wiſſen, bis auf eins, was von allen gilt und nothwendig iſt, nehmlich daſs er eine intenſive Gröſse haben muſs. Eine ſolche Gröſse aber, wenn ſie beſtimmt iſt, heiſst ein Grad, und der Grad jeder Realität als Urſache, ein Moment (C. 210.). Alſo hat jede Erſcheinung einen Grad des Einfluſſes auf den Sinn, oder giebt eine Empfindung von beſtimmter Stärke, und man kann ſagen, die Empfindung hängt von dem Moment der Realität im Gegenſtande ab, indem dieſe Realität ſelbſt nichts anders iſt, als die Materie im Gegenſtande, der uns afficirt, und uns durch die dadurch gewirkte Empfindung die Vorſtellung der Materie oder des Realen im Gegenſtande möglich macht (M. I, 243. C. 207. f.).

7. Kant nennt die Erkenntniſs von der nothwendigen Beſchaffenheit des Empiriſchen in jeder Erkenntniſs Anticipation (Vorherbeſtimmung oder Vorausbeſtimmung, προληψις nach Epikur). Die Erkenntniſs, daſs alle Erſcheinung, der Empfindung nach, einen Grad haben müſſe, iſt alſo eine Anticipation der Wahrnehmung. Die Empfindung ſelbſt und der Grad derſelben

kann, als eine Veränderung in mir, die ich nicht selbst gewirkt habe, sondern die vom Gegenstande herrührt, nicht anticipirt werden. Dies macht den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntniss *a priori* aus. Dagegen kann man vieles vom Gegenstande, durch die Lehrsätze der Geometrie, Arithmetik, Chronometrie, Phoronomie u. s. w. *a priori* bestimmen. Das könnte man also Anticipationen der Erscheinungen nennen. Gesetzt aber, es finde sich in der Empfindung selbst etwas, was sich *a priori* bestimmen liesse, ohngeachtet die Empfindung das Empirische in der Erscheinung ist; so würde dieses in ausnehmendem Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es gerade die Materie der Erfahrung betrifft. Dass also die Empfindung einen Grad hat, diese Erkenntniss ist eine Anticipation in ausnehmendem Verstande des Worts (M. I. 244. C. 208 f.).

8. Jede einzelne Empfindung erfüllt also nur einen Augenblick und hat keine extensive Grösse, indessen ist sie einer Abnahme und Zunahme fähig. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, das heisst, die Erscheinung ist der Empfindung nach jederzeit eine Grösse (*quantitas qualitatis est gradus*) (M. I, 245, C. 209. f.)

Das Uebrige von der Empfindung s. im Artikel: Wahrnehmung, und Gefühl.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. S. 34. — II. Th. Einleit. I. S. 74. — II. Th. I. Abth. II. Buch I. Hauptst. S. 182 — S. 186. — II. Hauptst. III. Abschn. 2. S. 207 — 210. — II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 376.

Dess. Proleg. §. 26. S. 95.

Dess. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 1. S. 4. — §. 3. S. 8. 9.

Empirisch,

a posteriori, aus der Erfahrung, von hinten her, ἐμπειρικόν, *empiricum*, *ex experientia ortum*, *empirique*, ist diejenige Anschauung oder derjenige Begriff, worin Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) enthalten ist (C. 74). Dazu gehört nun, daſs das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt werde, und sich dessen bewuſst werde oder ihn wahrnehme, dann hat es eine empirische Anschauung; oder daſs Merkmale im Begriff sind, durch welche etwas durch Empfindung Gegebenes gedacht werde, dann hat es einen empirischen Begriff, (C. 14). Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heiſst empirisch, s. Empfindung, 1. Der unbestimmte Gegenstand einer solchen empirischen Anschauung heiſst Erscheinung. Derjenige Begriff, welcher sich durch eine empirische Anschauung auf den Gegenstand bezieht, heiſst empirisch. s. Begriff, 17. Er bestimmt die Erscheinung (C. 34).

2. Das Empirische des Denkens ist dasjenige im Denken, was Empfindung voraussetzt. Eine besondere Wahrnehmung unseres innern Zustandes ist so etwas Empirisches des Denkens. Die empirische Seelenlehre ist diejenige Seelenkunde, die ganz aus Wahrnehmungen unsers innern Zustandes geschöpft ist. Ein empirisches Principium ist ein solches, das aus Wahrnehmungen abgeleitet ist, z. B. diejenigen Principien oder Bewegungsgründe zum Handeln, die aus dem Princip der Glückseligkeit abgeleitet sind; denn sie sind aufs physische oder moralische Gefühl gebauet (G. 90); die empirische Seelenlehre hat meist solche empirische Principien. Man muſs auch empirische Erkenntniſs von der Erkenntniſs des Empirischen wohl unterscheiden; zu einer empirischen Erkenntniſs wird erfordert, daſs eine bestimmte Wahrnehmung und der Unterschied derselben von jeder

andern empirifch (d. i. durch Empfindung) gegeben fei, die Erkenntnifs des Empirifchen aber kann völlig rational feyn, denn fie kann z. B. die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und das Verhältnifs der Wahrnehmungen zu einander überhaupt ganz *a priori* lehren (C. 400. f.). Empirifche Urtheile, f. Erfahrungsurtheile.

3. Der empirifche Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundfatze ift diefer: wenn er blofs auf Erfcheinungen, d. i. Gegenftände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Von allen unfern Begriffen läfst fich zur Erkenntnifs kein anderer Gebrauch machen, f. Begriff. 22. c. (C. 298).

4. Empirifch erklärt Kant auch durch: zur Erfahrung und Natur gehörig (P. 120.) Durch Empfindung ift aber eben etwas zur Erfahrung und Natur gehörig, denn Natur ift der Inbegriff aller Erfahrungsgegenftände, und Erfahrung ift Erkenntnifs durch Wahrnehmung, d. i. durch Vorftellungen, die mit Empfindung begleitet find (C. 147). So find die Beftimmungsgründe mancher Naturgefetze empirifch. Z. B. dafs die elektrifchen Cörper, d. i. diejenigen, welche die Elektricität erregen, fie nicht fortführen oder nicht leitend find. Der freie Wille hingegen ift, unabhängig von allem Empirifchen, beftimmbar; denn was ihn beftimmt, ift die Vorftellung eines Gefetzes überhaupt und deffen Form, dafs es der Gegenftand eines allgemeinen und daher nothwendigen Wollens ift, welche Beftimmungen des Wollens ja die Kennzeichen find, dafs etwas *a priori* ift. Alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen nach dem Gefetze können aber nur empirifch d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig feyn, z. B. ob ich aus Rachfucht tödten darf u. f. w. (P. 119 f.). Empirifch bedingt heifst, nur unter gewiffen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich (U. 330), z. B. der Begriff eines Dinges als Naturzweck ift empirifch bedingt, d. i. es mufs in der Natur ein Grund der Möglichkeit

eines solchen Dinges seyn (U. 331). Eine **empirische Bedingung** ist also eine solche, die zur Sinnenwelt gehört, z. B. wer leben bleiben will, **muss kein Gift geniessen**; das letztere ist eine zur Sinnenwelt gehörige, also empirische Bedingung (P. 52). **Empirisch erkennbar** ist, was vermittelst der Empfindung erkannt wird, z. B. eine empirisch erkennbare Natur ist eine solche, die nicht übersinnlich ist, sondern deren Gegenstände in die Sinne fallen, also unsere Sinne afficiren und Empfindung bewirken (U. 331).

5. Die **Physik** und **Ethik** haben einen empirischen Theil, die **Logik**, nicht; das heisst, in den beiden erstern werden auch Gegenstände erkannt, die nur vermittelst Wahrnehmung (d. i. mit **Empfindung** begleiteter Vorstellungen) erkennbar sind. Die **Physik** hat nehmlich einen solchen **empirischen** Theil, weil die **Natur** ein Gegenstand der Erfahrung, d. i. Erkenntniss durch **Wahrnehmung** ist. Die **Ethik**, weil der Wille des Menschen durch die **Natur** (durch die Naturtriebe und die Gegenstände derselben) afficirt wird. Die **Logik** aber nicht, weil sie bloss die **allgemeinen** und **nothwendigen** Gesetze des Denkens enthält (M. II, 3. G. V. 2).

6. Nun sind die Physik und Ethik Theile der Philosophie, also giebt es auch eine **empirische** Philosophie, d. i. eine solche, die sich auf Gründe der **Erfahrung** stützt. Die **empirische** oder **eigentliche Physik** und die **Erfahrungsseelenlehre** oder **empirische Psychologie** sind die beiden Theile dieser Philosophie*), denn beide fussen auf **Beobachtungen**, d. i. **Wahrnehmungen** mit vorsetzlicher Veränderung unseres Zustandes, und auf **Versuchen**, d. i. **Wahrnehmungen** mit vorsetzlichen Veränderungen des Gegenstandes, wie **Marcus Herz** (Grundlegung

*) Denen noch die *empirische Kosmologie* oder allgemeine Weltwissenschaft zugesellet werden kann; ingleichen die *empirische Gotteslehre* oder die Erkenntniss Gottes aus Natur und Offenbarung (U. 364).

zu seinen Vorlesungen über die Experimentalphysik, §. 10) die Beobachtungen und Wahrnehmungen ganz richtig erklärt. (G. V. 3). Die Physik gründet sich auf äusserer Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik ist, und die empirische Psychologie auf innerer Erfahrung, welche die Grundlage derselben ist (Pr. 24).

S. übrigens den Artikel: *A priori.*

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 34 — II. Th. Einleit I. S. 74 — I Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 42. S. 147. — II. Buch. III Hauptst. S. 298. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 400. f.

Dess. Proleg. § 1. S. 24.

Dess. Grundleg. zur Met. der Sitt. Vorrede S. 2. f. — II. Abschn. Einth. all. mögl. Princ. der Sittl. S. 90.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. Von der Typik. S. 119. f.

Dess. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 74. S. 330. f.

Empirismus,

s. Rationalismus.

Encyklopädie,

Inbegriff einer Wissenschaft, ἐγκυκλια μαθηματα, ἐγκυκλιος παιδεια, ἐγκυκλοπαιδεια, *encyclopaedia*, *cyclopaedia*, *orbis doctrinae*, *encyclopédie.* Der Inbegriff alles dessen, was über einen Gegenstand gelehrt werden kann, nach einem Princip geordnet. In einer solchen Encyklopädie aller Wissenschaften muss jede Wissenschaft ihre bestimmte Stelle haben, wo sie allein und nothwendig hingehört. Ist es z. B. eine philosophische Wissenschaft, d. i. eine solche, in welcher bloss aus Begriffen erkannt wird, so muss ihr ihre Stelle im theoretischen oder praktischen Theile der Philosophie, und im erstern Fall in dem Theil der Naturlehre (Physiologie), der den Gegenstand der Erfahrung, oder in dem, der den

Urgrund der Erfahrung erwägt, angewiesen werden. (M. II, 892. U. 364).

2. Das Wort **Encyklopädie** ist griechisch, und kömmt her von ἐγκυκλιος, **zirkelrund**, und παιδεια, die **Gelehrsamkeit**, die **Wissenschaft**. Die Griechen nannten die Kenntnisse, Wissenschaften und Künste so, die jeder freie Grieche erlernte und trieb (**Schneiders** kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch, unter dem Wort: ἐγκυκλεω)

3. **Quinctilian** (*Institut. Orat. lib. I. c.* 16.) sagt: Nun will ich kürzlich das Uebrige, was ein Knabe noch lernen muss, anführen, damit jener Kreis **der Wissenschaften** beschrieben werde, welchen die Griechen ἐγκυκλοπαιδεια (**Encyklopädie**) nennen *).

4. Eine **Encyklopädie** ist, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, die systematische Aufstellung des ganzen Umfangs einer Wissenschaft, in allen ihren Theilen, so dass nicht nur ihr selbst **ihre Stelle** im System aller Wissenschaften überhaupt (der allgemeinen Encyklopädie aller Wissenschaften), sondern auch allen ihren Theilen ihre Stelle in ihr, nach Grundsätzen, angewiesen wird (B. II, 582).

5. Eine Encyklopädie setzt also die **Idee** eines Systems voraus, das heisst, will man eine Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Theilen und Unterabtheilungen, vollständig darstellen; so muss ein **Vernunftbegriff** vorausgehen, durch welchen die Form der ganzen Wissenschaft, d. i. sowohl der ganze Umfang aller Erkenntnisse derselben, als auch alle ihre Theile und die Stelle derselben untereinander, *a priori* bestimmt wird (C. 860). Eine solche Encyklopädie ist also nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannichfaltigen, welches man auf dem Wege der Nach-

*) *Nunc de caeteris artibus, quibus instituendos — pueros existimae, strictim subiungam, ut efficiatur* **orbis** *ille* **doctrinae**, *quam Graeci* ἐγκυκλοπαιδειαν *vocant.*

forſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann möglich, wenn man die ſubjectiven und objectiven Quellen der die Wiſſenſchaft ausmachenden Erkenntniſſe vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen (den Vernunftbegriff), der zugleich das vollſtändige Princip einer Eintheilung *a priori* in ſich enthält. Eine ſolche Encyklopädie aller Wiſſenſchaften, ſo nützlich ſie auch wäre, fehlt uns noch, und in der Philoſophie hat uns erſt Kant eine ſolche encyklopädiſche Ueberſicht aller Theile derſelben, nach dem angegebenen Begriff einer Encyklopädie, geliefert (B. 583).

6. Der Unterſchied zwiſchen Encyklopädie und Syſtem beſteht darin, daſs die Encyklopädie den ganzen Inbegriff aller Theile einer Wiſſenſchaft nach einer Idee geordnet, Syſtem aber die Einheit aller dieſer Erkenntniſſe unter einer Idee bedeutet. Encyklopädie iſt der Umfang der geſammten Wiſſenſchaft, Syſtem die Einheit, welche in dieſem Umfange herrſcht. Die Idee der Wiſſenſchaft iſt aber das Princip, welche nicht nur jenen Umfang angiebt, und daher die Grenzen der Encyklopädie beſtimmt, ſondern auch die Einheit hineinbringt, und daher das Ganze zu einem Syſtem macht, welches ein weſentliches Stück einer ächten Encyklopädie iſt. Ich will nun, um ein Beiſpiel zu dem Begriff einer Encyklopädie zu geben, die Encyklopädie der Philoſophie aufſtellen. Da es aber nicht möglich iſt, den ganzen Inbegriff alles deſſen, was die Philoſophie lehrt, hier zum Beiſpiel vorzutragen, ſo liefere ich hier nur einen Abriſs der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Kant hat einen ſolchen Abriſs für die reine Philoſophie in ſeiner Architektonik der reinen Vernunft (C. 816 f.) gegeben. Er nennt aber dort das, was hier Abriſs einer Encyklopädie heiſst, das Schema der Philoſophie, welches den Umriſs und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori* enthalten, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs (C. 861 f.).

7. Die Idee, welche die Encyklopädie einer Philoſophie ſyſtematiſch machen muſs, iſt der Vernunftbegriff

der **Philosophie** selbst, daſs sie nehmlich das System aller Erkenntniſs sei, die aus Begriffen möglich ist. Ein solches System ist nirgends *in concreto* gegeben, d. h. der Gegenstand desselben kann nicht vor die Anschauung gebracht werden; weil es sonst nicht das der Erkenntniſs aus Begriffen, sondern aus reinen oder empirischen Anschauungen seyn würde. Die Philosophie wird also hierdurch schon abgegrenzt von der **Mathematik**, welche das System einer Erkenntniſs aus der **Construction der Begriffe** oder reinen Anschauungen ist, und also ihren Gegenstand *in concreto* darstellt; und von der **Geschichte**, welche eine Erkenntniſs aus dem empirisch Gegebenen ist. Nun kann man zwar wohl auch die Philosophie dieses oder jenes Mannes als empirisch gegeben z. B. in einem Buche, lernen, aber dann lernt man sie historisch, d. h. was jener Mann gelehrt hat, aber man sieht nicht aus Principien die Wahrheit nach Begriffen ein. Dies ist nur durch eigenes Denken möglich und so, daſs man selbst aus ächten Principien der Vernunft erkennt. Die Philosophie liegt in der Vernunft, die Mathematik in den reinen Anschauungen, die Geschichte in empirischen Datis oder Begebenheiten. Die erste ist also, ihrem Gegenstande nach, nie *in concreto* zu finden, die letztere war einmal *in concreto* vorhanden. Die Mathematik allein lehrt ihren Gegenstand *in concreto* darstellen. Sie ist also die Wissenschaft, die zwischen der Philosophie und Geschichte in der Mitte stehet, in ihr fällt Erkenntniſs durch Vernunft mit der historischen Erkenntniſs im erkennenden Subject zusammen, d. h. so wie man das mathematische Erkenntniſs historisch lernt, wird es zugleich Vernunfterkenntniſs. Wir haben hier zugleich die drei Zweige aller möglichen Erkenntniſs:

a. die Erkenntniſs bloſs aus dem Gegebenen (*ex datis*), oder die **Geschichte**;

b. die Erkenntniſs aus **Principien**, und zwar aus der Darstellung der Begriffe, welche Darstellung ein Gegebenes der reinen Sinnlichkeit ist, oder die **Mathematik**;

c. die Erkenntnifs auch aus Principien, aber blofs aus Begriffen*), oder die Philofophie.

Diefe Eintheilung gründet fich auf dem Erkenntnifsvermögen felbft, welches fich in zwei Zweige theilt, Vernunft und Sinnlichkeit, wovon die letztere entweder felbft, durch ihre Form, den Stoff der Erkenntnifs, reine Anfchauungen, liefert, oder Eindrücke erhält, die das empirifch Gegebene find. Die Vernunft hingegen hat es entweder mit der Erkenntnifs der aus ihr felbft, bei der Aeufserung ihres Vermögens entfpringenden Begriffe zu thun, oder wendet diefe Begriffe an auf das durch die Sinnlichkeit Gegebene, entweder um es aus Begriffen begreiflich zu machen, und das ift Philofophie, oder um das durch die reine Sinnlichkeit Gegebene aus Principien darzuftellen, und das ift Mathematik, oder um das empirifch Gegebene mit möglichfter Sicherheit, nicht aus Principien zu erkennen, fondern blofs nach Principien zu ordnen, und das ift Gefchichte (C. 862 f. M. I, 1006 - 1008).

8. Die Philofophie hat es nun entweder blofs mit der Vernunft felbft, d. h. den aus ihrem eigenen Schoofse, bei dem Wirken derfelben, entfpringenden Begriffen zu thun. Dann heifst fie die reine Philofophie, oder das Syftem der Vernunfterkenntnifs aus reinen Begriffen. Oder die Philofophie hat es mit dem durch die Sinnlichkeit empirifch Gegebenen zu thun, nicht etwa um es nach Principien zu ordnen und aufzuftellen, denn das wäre Gefchichte, fondern um es aus Principien zu erklären und begreiflich zu machen, und es auf Principien zu bringen, die fich aus dem Empirifchen erft ergeben. Dann heifst fie die empirifche Philofophie, oder das Syftem der Vernunfterkenntnifs aus empirifchen Begriffen (M. I, 1013. C. 868).

*) Ohne alles Gegebene. Denn obgleich hier das, was erkannt wird, gegeben feyn kann, auch bei der Erkenntnifs etwas Gegebenes voraus gefetzt werden mufs, oder auch ein Gegebenes wirklich von einem andern abgeleitet wird, fo wird doch hier immer aus Begriffen erkannt.

9. Diese Eintheilung der Philosophie war nach den Quellen der Erkenntnifs, aber es giebt noch eine nach dem Gegenstande der Erkenntnifs. Da sich nun unser Vernunftvermögen auf zweierlei Art äufsert, entweder zum Begreifen und Erklären aus Begriffen, d. i. zur eigentlichen Erkenntnifs, oder zum Begehren aus Begriffen, d. i. zum Wollen; so sind die Gegenstände der Philosophie, die Natur, oder alles das, was da ist, und die Freiheit, oder alles das, was da seyn soll. Was da seyn soll, sind nehmlich die Grundsätze des Handelns, die nur durch Freiheit des Willens möglich sind, indem sie Unabhängigkeit von dem, was da ist, z. B. den Trieben und den Gegenständen der Natur, die durch die Triebe zum Bedürfnisse werden, voraussetzen (M. I, 1012. C. 868). Der Gegenstand der Erkenntnifs ist nun entweder die Form des Denkens und Wollens überhaupt, oder die Materie des Denkens und Wollens. Ist er die Form des Denkens und Wollens überhaupt, so ist die Philosophie formal. Ist er die Materie des Denkens, so ist die Philosophie material. Die formale Philosophie ist wieder entweder Logik oder die Wissenschaft, die das Denken überhaupt, und allgemeine praktische Weltweisheit oder die Wissenschaft, die das Wollen überhaupt in Betrachtung zieht (G. V. 9). Die materiale Philosophie ist entweder die der Natur, d. i. dessen, was da ist, oder die der Sitten, d. i. dessen, was da seyn soll; beide aber so, dafs erkannt wird, entweder, was die Vernunft von ihnen aus sich selbst schöpfen kann, oder was ihr von ihnen durch die Sinnlichkeit zum Erkennen und Wollen gegeben wird. Das erste giebt die reine, und das zweite die empirische Philosophie der Natur und Sitten (M. I, 1012. C. 868. M. II, 2. G. V. 1).

10. Die reine Philosophie ist diejenige Wissenschaft, welche Metaphysik genannt wird. Sie umfafst die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, und die Darstellung dessen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht. Die erstere ist eine Propädeutik (Vor-

übung) und führt den Namen **Critik der reinen Vernunft.** Sie unterſucht das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniſs *a priori*, nach den drei Erkenntniſsvermögen, aus welchen reine Vernunfterkenntniſſe *a priori* entſpringen können, nehmlich der reinen ſpeculativen Vernunft, der reinen praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft. Die weitere Eintheilung derſelben ſ. im Artikel **Critik der reinen Vernunft.** Der **zweite** Theil der Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt oder das **Syſtem der reinen Vernunft.** Sie beſtehet in der ganzen (wahren ſowohl als ſcheinbaren) philoſophiſchen Erkenntniſs aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heiſst **Metaphyſik** im engern Sinne des Worts. Eine ſolche vollſtändige Metaphyſik, in der letztern Bedeutung, iſt es, die uns noch fehlt (M. I, 1014. C. 869).

11. Dieſe Metaphyſik zerfällt nun wieder, nach den beiden (in 9) angegebenen Gegenſtänden, in zwei Theile; nehmlich in die der **Natur** (des ſpeculativen Gebrauchs der reinen Vernunft) und in die der **Sitten** (des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft). Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſsen Begriffen (mithin mit Ausſchlieſsung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge, dieſe die Principien *a priori* vom Thun und Laſſen (M. I, 1015. C. 869).

Die Metaphyſik der Natur.

12. Die Metaphyſik der **Natur**, die alles, ſo fern es **iſt**, nicht das, was ſeyn ſoll, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt (M. I, 1017. C. 873).

13. Sie betrachtet entweder die reine Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller ihrer Begriffe und Grundſätze, oder die Beſtimmung einer Natur überhaupt durch dieſe Begriffe und Grundſätze; der erſtere Theil heiſst **Transſcendentalphiloſophie**, der andere Theil,

Rationale Physiologie. Die letztere betrachtet wieder die Natur entweder als Gegenstand der Erfahrung, und heisst dann Immanente Physiologie, oder als etwas ausser dem Felde aller Erfahrung, und heisst Transscendente Physiologie. Letztere ist entweder Transscendentale Kosmologie (deren Object die gesammte Natur nach ihrer innern Verknüpfung ist), oder Transscendentale Theologie (deren Object der Zusammenhang der Natur mit einem Wesen über ihr (also nach einer äusseren Verknüpfung) ist) (M. I, 1018. C. 873).

14. Die immanente Physiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, und hat zweierlei Gegenstände, die der äussern Sinne und die des innern Sinnes. Der Theil, worin der erstere untersucht wird, heisst die rationale Physik, und ist die Metaphysik der cörperlichen Natur, der Theil, welcher den zweiten Gegenstand behandelt, heisst die rationale Psychologie, und ist die Metaphysik der denkenden Natur (M. I, 1019. C. 874).

Die Metaphysik der Sitten.

15. Die Metaphysik der Sitten, die alles, so fern es seyn soll, nicht das, was ist, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird auf folgende Art eingetheilt.

16. Sie betrachtet entweder diejenigen Pflichten, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, und welche Rechtspflichten heissen, oder diejenigen, für welche sie nicht möglich ist, und welche Tugendpflichten genannt werden; der erstere Theil heisst die metaphysische Rechtslehre (Naturrecht), der andere Theil die metaphysische Tugendlehre (Moral) (K. XLVII).

17. Die metaphysische Rechtslehre betrachtet das Recht als einen aus der Idee einer äussern Gesetzgebung hervorgehenden Begriff, und hat zweierlei Gegen-

stände, das natürliche und das bürgerliche Recht. Der Theil, welcher den erstern Gegenstand untersucht, heisst das Privatrecht; der, welcher den zweiten Gegenstand abhandelt, heisst das öffentliche Recht.

Die empirische Philosophie der Natur.

18. Jeder der beiden vorhergehenden Metaphysiken stehet eine empirische Philosophie gegenüber; denn die Natur ist ein Gegenstand der Erfahrung, und der Wille des Menschen wird durch die Natur (Triebe und Gegenstände sie zu befriedigen) afficirt (M. I, 3. G. V. 2 f.). Alle Philosophie ist aber empirisch, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung stützt (G. V. 3).

19. Die Philosophie der Natur (Physiologie), wenn sie sich auf Erfahrung gründet, heisst die empirische Physiologie oder Naturlehre. Sie betrachtet aber entweder Gegenstände der äussern Sinne, und heisst dann empirische Physik oder Cörperlehre; oder Gegenstände des innern Sinnes, und heisst empirische Psychologie; oder alles was ist, in einem allgemeinen Zusammenhange, und ist die empirische allgemeine Weltwissenschaft oder empirische Kosmologie; oder die Ableitung der Welt als Inbegriff der Erfahrung von einem Urgrunde, der sich empirisch bekannt gemacht hat, und heisst die empirische Gotteslehre oder Theologie. Die letztere ist entweder die Ableitung der Erkenntniss des Urgrundes aus der Natur (Physicotheologie), oder aus einer Bekanntmachung durch unmittelbaren Einfluss des Urgrundes selbst (Offenbarungstheologie) (U. 364). Die Psychologie ist entweder empirische Psychologie in engerer Bedeutung (deren Object bloss Gegenstände des innern Sinnes, ohne dass dieser mit dem äussern in Verbindung gedacht wird), oder psychologische Zoologie (deren Object die Verbindung des innern Sinnes mit dem äussern ist, oder das Thier überhaupt, in Rücksicht auf diejenigen Phänomene des innern Sinnes, die nicht ohne die Phänomene des äussern Sinnes denk-

bar find). In beiden kann man wieder die Gegenftände im natürlichen Zuftande und im Krankheitszuftande des Subjects des innern Sinnes betrachten.

20. Die empirifche Phyfik oder Cörperlehre betrachtet die Gegenftände des äufsern Sinnes, und zwar entweder in ihrem einfachften Zuftande, und heifst Chemie, oder in ihrem zufammengefetzten Zuftande, und heifst Phyfik in engerer Bedeutung. Die Medicin hat vornehmlich die Diätetik (Kunft die Gefundheit zu erhalten) und die Heilkunde fowohl des Cörpers und der Seele, als auch des gefammten Thiers zum Gegenftande, und findet alfo ihren Platz, wenn man eintheilt, nach der Kenntnifs der Objecte in ihrem natürlichen Zuftande, in die Erhaltung deffelben (Diätetik) und Wiederherftellung deffelben (Heilkunde).

Die empirifche Philofophie der Sitten.

21. Sie ift der empirifche Theil der Ethik, und heifst auch praktifche Anthropologie, oder die (auf den Menfchen) angewandte Moral. Sie ift die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Befchaffenheit und Lage des menfchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenfchaften des Menfchen, und die Hinderniffe, das Moralgefetz auszuüben, f. Anthropologie. 6.

22. Die empirifche Philofophie der Sitten ift die eigentliche Pflichtenlehre des Menfchen, und hat, wie die Metaphyfik der Sitten, zwei Theile: die Lehre von den Menfchenpflichten und die Lehre von den Menfchenrechten. Nun wird in der praktifchen Anthropologie der Menfch entweder überhaupt, oder in befondern Lagen und unter fubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt jeder ihrer beiden Theile wieder in zwei Theile: in die allgemeine und befondere Pflichtenlehre und in die allgemeine und befondere Rechtslehre, f. Anthropologie, 7. Die Rechtskunde des pofitiven Rechts, oder die Iurisprudenz

im engern Sinne des Worts, betrifft das nach Principien des reinen und angewandten Rechts, nicht durch die Vernunft, oder den Menfchen, als folchen, fondern blofs durch eine äufsere menfchliche Gefetzgebung gegebene Recht.

23. Endlich kann man fich auch noch eine pragmatifche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie ift eine Sammlung von Rathfchlägen, die alle pragmatifch find oder auf Wohlfahrt des Menfchen abzwecken. Ihre Stelle in der Encyklopädie der Philofophie ift neben der praktifchen Anthropologie. Beide zufammen machen eine praktifche Anthropologie im allgemeinen Sinne des Worts aus, nach welchem praktifch nicht blofs den Willen kategorifch überhaupt (z. B. auch hypothetifch) beftimmend bedeutet. In der am Ende diefer Abtheilung folgenden encyklopädifchen Stammtafel läfst fich die Genealogie der philofophifchen Wiffenfchaften beffer überfehen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. III. Hauptft. S. 860-862. — S. 868 f. — S. 873 f.

Deff. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorrede S. 2 f. — S. 9.

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XLVII.

Deff. Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 79. S. 364.

Beck. erläuternder Auszug aus den crit. Schriften des H. Pr. Kant. II. B. S. 582.

Ende aller Dinge,

das Ende der Welt, *rerum huius feculi confummatio*, *confommation des fiècles*. Die Idee von dem Ende der Dinge, als Zeitwefen und als Gegenftände möglicher Erfahrung, und dem Anfang einer Fortdauer derfelben, als überfinnlicher Wefen (S. III, 494).

1. Man kann das Ende aller Dinge eintheilen in das natürliche (d. i. nach Gefetzen einer gewiffen Ordnung, die wir verftehen, erfolgende), und das nichtnatürliche. Das letztere ift entweder das über-

natürliche (mystische d. i. nach Gesetzen einer Ordnung, von der wir nichts verstehen, erfolgende), oder das widernatürliche (verkehrte, d. i. wider die Gesetze einer Ordnung, die wir folglich missverstehen, erfolgende) (S. III, 504 f.).

3. Das natürliche Ende aller Dinge ist wieder entweder dasjenige, was nach der physischen, oder dasjenige, was nach der moralischen Ordnung nothwendig folgt. Das erstere ist das nothwendige Ende aller Dinge aus Natururſachen (nach dem System der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*), und würde materialiter- natürlich, d. i. physisch- nothwendig seyn. Allein die Idee eines Endes aller Dinge hat ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen Lauf der Dinge in der Welt, und von dem physischen Gebrauch einer Idee (dem Gebrauch derselben in theoretischer Absicht zur Erklärung der Naturdinge) verstehen wir nichts (weil jede Idee die absolute Vollendung der Naturreihen will, unser Verstand aber nur das Relative, aber nicht das Absolute erkennen kann, s. Idee). Das moralische Ende aller Dinge ist das Ende aller Dinge aus Freiheitsursachen (nach dem System der Endursachen (*nexus finalis*), und ist formaliter- natürlich d. i. praktisch- nothwendig. Sie nimmt ihren Ursprung aus dem Vernünfteln über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt her, und den praktischen Gebrauch einer solchen Idee (den Gebrauch derselben in praktischer Absicht zum moralischen Handeln) können wir wohl verstehen (weil die moralische Denkungsart selbst etwas Absolutes ist, und daher nur nach einer Idee beurtheilt, aber nie, wie sie möglich ist, begriffen werden kann). Die praktische Idee des Endes aller Dinge sagt also, wir sollen so handeln, als habe die Dauer der (sinnlichen) Welt nur darum und so lange einen Werth, als die vernünftigen Wesen in ihr noch etwas zur Erreichung des Endzwecks ihres Daseyns (Moralität und Glückseligkeit) thun können, und als müsse sie folglich einmal, (nehmlich wenn dieser Endzweck wegen der immer fort-

gehenden Verschlimmerung der vernünftigen Wesen nie mehr erreicht werden kann, oder wegen der fortschreitenden Verbesserung derselben endlich erreicht werden muss) entweder mit Schrecken für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts, oder zur Freude desselben, ein Ende nehmen (S. III, 500 — 503).

4. Das übernatürliche oder mystische Ende aller Dinge ist die Vorstellung desselben, als eines (also aus Naturursachen) begreiflichen Gegenstandes, und ist mit dem natürlichen nach einer physischen Ordnung (in 3) einerlei. Von diesem Ende ist Offenb. 10, 5. 6. die Rede. Es wird als das Ende der Zeit und der Anfang der Ewigkeit gedacht, einen Zustand ohne Zeit, d. i. ohne alle Veränderung (wie Offenb. 19, 1 - 6. u. 20, 15. beschrieben wird, da die Seligen immer dasselbe Lob- und Freudenlied, die Unglückseligen immer dasselbe Iammerlied anstimmen, welches eben den gänzlichen Mangel alles Wechsels ihres Zustandes anzeigen soll) können wir nicht begreifen, da unser Denken selbst nur in der Zeit geschehen kann. Heisst die Ewigkeit aber auch so viel, als eine Dauer ohne Ende, d. i. eine solche, die durch keine Zeit gemessen werden kann, denn wo keine Zeit ist, da ist auch kein Ende, so begreifen wir davon eben so wenig. Wir müssen also bloss einen praktischen Gebrauch von dieser Idee machen, und da ist sie einerlei mit dem natürlichen Ende aller Dinge nach einer moralischen Ordnung (in 3) und heisst so viel, als, der Vernunft kann, in Absicht auf den Endzweck (das höchste Gut oder Tugend und Glückseligkeit), auf dem Wege beständiger Veränderungen nie ein Genüge geschehen. Sie muss sich die moralische Gesinnung (welche auch etwas Uebersinnliches und folglich nicht in der Zeit ist) als etwas Beharrliches und Bleibendes vorstellen, dahingegen der moralisch - physische Zustand des Menschen im Leben ein beständiges Fortschreiten vom Schlechtern zum Bessern (also Veränderung in der Zeit) ist. Stellt sich aber die Vernunft das höchste Gut als erreicht vor, so geräth sie in die Mystik, und erhält den Begriff der ewigen Ruhe, mit der ihr aber der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat (S. III, 505 — 509).

5. Das widernatürliche oder verkehrte Ende aller Dinge iſt dasjenige, welches von uns ſelbſt herbeigeführt wird, dadurch, daſs wir den Endzweck (das höchſte Gut) miſsverſtehen, (indem wir nicht, wie wir ſollten, die Glückſeligkeit als eine in dem Willen des moraliſchen Weltregierers gegründete Folge der Tugend, ſondern, wie wir nicht ſollten, die Tugend als ein bloſſes Glückſeligkeitsmittel anſehen). Die Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums ſoll dieſen Endzweck befördern, welche darin beſtehet, daſs ſie die Liebe (die freie Aufnahme des Willens Ieſu unter unſre Maximen) zum ſubjectiven Grunde unſrer Handlungen machen will. Der Stifter des Chriſtenthums redet daher in der Qualität eines Menſchenfreundes (nicht eines Befehlshabers), der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandenen Willen (nicht ſeinen Gehorſam fordernden Willen) ans Herz legt. Das Chriſtenthum erwartet alſo von einer liberalen Denkungsart für ſeine Lehre Effect, ſeine angekündigten Strafen ſind daher nur liebreiche Warnungen (nicht abſchreckende Triebfedern), ſeine verheiſsenen Belohnungen ſind Aeuſserung eines gütigen Willens (nicht gewinnende Triebfedern). Sollte aber dieſe Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums einmal gänzlich aufhören, das heiſst, daſſelbe wirklich ſo miſsverſtanden werden, als wolle es die Menſchen durch Furcht und Eigennutz regieren, dann würde das verkehrte Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten (S. III, 509 — 516).

Kant. Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. Jun. 1794 S. 495 — 522.

Endurſache,

ideale Urſache, Zweck, Zweckurſache, *cauſa finalis*, *cauſe finale*. Der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält (U. XXVIII.), oder der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ſeiner Hervorbringung iſt (U. 381).

2. Ein Ding iſt **Zweck** heiſst alſo, die Cauſalität ſeines Urſprungs liegt nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird. Ein ſolches Vermögen iſt aber Vernunft, und die Vernunft in ſo fern das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille). Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck (Fig. 4), im Sande gezeichnet wahrnähme; ſo würde er eine Vernunft für die Urſache derſelben halten, weil ſie mit einem Begriff zuſammen trifft, der nur in der Vernunft möglich iſt, d. h. er würde die Figur für den Zweck der Wirkſamkeit eines vernünftigen Weſens, und folglich nicht für ein Natur-, ſondern Kunſtproduct halten. Er würde es nicht bloſs dem Saude, dem benachbarten Meere, dem Winde u. ſ. w. als wirkenden Urſachen zuſchreiben können. Denn die Zufälligkeit, daſs die Figur nicht die Darſtellung eines Begriffs ſeyn ſollte, würde ihm ſo groſs ſcheinen, daſs dis Erklärung der Entſtehung derſelben aus einem bloſsen Naturgeſetze für ihn ſo gut als gar keine Erklärung ſeyn würde (U. 284—286. M. II, 299).

3. Der Begriff des **Zwecks** iſt ein Vernunftbegriff (eine Idee) (ſ. **Begriff** 15), und macht eine Cauſalverbindung eigener Art möglich. Wenn der Begriff des Zwecks mit einem Gegenſtande verbunden, d. i. derſelbe als ein Zweck betrachtet wird, ſo heiſst das eben ſo viel, als, er iſt eine Wirkung, deren Begriff zugleich Urſache ihrer eigenen wirkenden Urſache iſt. Die Vorſtellung des Sechsecks in einem vernünftigen Weſen war die Urſache der Wirkſamkeit oder Cauſalität des vernünftigen Weſens, deren Wirkung das Sechseck iſt. Eine ſolche Urſache nun, deren Begriff zugleich die wirkende Urſache derſelben iſt, heiſst **Endurſache**, zum Unterſchied von der **wirkenden** Urſache, welche eine ſolche iſt, deren Wirkung, durch ihren Begriff, nicht zugleich die Urſache derſelben iſt. Der Begriff der wirkenden Urſache iſt ein Verſtandesbegriff. Es bauet z. B. Jemand ein Haus, ſo iſt er die **wirkende**

Urſache deſſelben; aber geſetzt, er that es darum, damit ihm das Haus ein jährliches Einkommen verſchaffen ſollte, ſo iſt das Haus die wirkende Urſache dieſes Einkommens, aber die Vorſtellung von dem Einkommen iſt doch zugleich die Urſache, daſs das Haus erbauet wurde, folglich die Endurſache der wirkenden Urſache des Einkommens. Das Einkommen war zwar noch nicht da, als das Haus gebauet wurde, aber der Begriff von dieſem Einkommen war doch die Urſache der Erbauung des Hauſes, um dadurch das Einkommen zu bewirken. Dieſes giebt folglich eine Cauſalverbindung, welche man die der Endurſachen (*nexus finalis*) nennt, und von der der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) wohl unterſcheiden muſs. Man kann auch die Endurſache eine ideale Urſache nennen, weil der Begriff derſelben eine Idee iſt; die wirkende Urſache hingegen eine reale Urſache, weil ſie ein Verſtandesbegriff iſt, deren Gegenſtand in der Natur zu finden iſt, dahingegen die Endurſache, als Urſache ihrer eigenen Urſache, nicht in der Natur, ſondern allein in einer Vernunft zu finden iſt (U. 289 f.).

4. Die Wirkung durch Endurſachen iſt alſo eine ſolche Verknüpfung, da der Begriff von einem Dinge, welches die Wirkung einer wirkenden Urſache iſt, zugleich die Urſache dieſer wirkenden Urſache iſt. Dieſes iſt folglich nur durch ein Weſen möglich, welches eine Cauſalität nach Begriffen, d. i. einen Willen hat, und deſſen Wirkung Handlung, d. i. das Verfahren nach einem Princip, d. h. einer Regel iſt, die in der Vernunft liegt. Die Wirkung nach Begriffen oder die Handlung kann nehmlich nie anders erfolgen, als wenn das Begehrungsvermögen durch ein Princip beſtimmt wird, den Gegenſtand des Begriffs wirklich zu machen. Dieſes Princip enthält folglich den Zweck der Handlung (U. 291).

5. Kant erklärt (U. 381) den Zweck auch ſo, er ſei die vorgeſtellte Wirkung, deren Vorſtellung zugleich der Beſtimmungsgrund der ver-

ſtändigen wirkenden Urſache zu ihrer Hervorbringung iſt. Die Wirkung iſt nehmlich das Object, welches die verſtändig wirkende Urſache hervorbringen will. Dieſe Wirkung ſtellt ſich die verſtändig wirkende Urſache vor, oder macht ſich einen Begriff von derſelben. Die Wirkung, in ſo fern ſie vorgeſtellt wird von der wirkenden Urſache, heiſst alſo ihr Zweck. Nun kann ſie aber nicht anders von der wirkenden Urſache durch die Vorſtellung derſelben gewirkt werden, als ſo, daſs ſie den Willen der wirkenden Urſache beſtimmt. Ein ſolcher Beſtimmungsgrund des Willens aber, eine Wirkung hervorzubringen, heiſst die Abſicht der Handlung, und die vorgeſtellte Wirkung, der Zweck derſelben. Beides fällt hier zuſammen. Die vorgeſtellte Wirkung als Beſtimmungsgrund heiſst die Abſicht, und der Beſtimmungsgrund als vorgeſtellte Wirkung, der Zweck. Folglich iſt alles, was abſichtlich geſchieht, Zweck einer verſtändig wirkenden Urſache (U. 322).

6. Eine andere Erklärung des Zwecks iſt: er iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient (G. 63). Das iſt nun nichts anders als die vorgeſtellte Wirkung (in 5) oder der Begriff von dem zu wirkenden Object (in 1). Der Grund unſrer Selbſtbeſtimmung kann aber objectiv oder ſubjectiv ſeyn; objectiv iſt er, wenn er nicht in dem begehrenden Subject, z. B. ſeinem Gefühl der Luſt oder Unluſt, ſondern in einer allgemeinen Regel gegründet, z. B. ein Gebot iſt; im Gegentheil iſt er ſubjectiv. Der objective Grund der Selbſtbeſtimmung des Willens heiſst, als ſolcher, der Bewegungsgrund; der ſubjective, die Triebfeder. Die Triebfeder wird gefühlt, der Bewegungsgrund gedacht. Die erſtere treibt zur Wirkung an, der letztere beſtimmt zum Wollen, oder bewegt. Abſtrahire ich bei dem Bewegungsgrunde davon, daſs er beweget, und betrachte ihn bloſs als gedachten oder durch Vernunft vorgeſtellten Grund der Handlung, ſo heiſst er die Abſicht, als Wirkung der Handlung, der Zweck.

7. Wenn Kant (P. 103) ſagt: Zwecke ſind jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien, ſo will er damit nur ſagen, Zwecke ſind mit Abſichten einerlei, und nur in der Beziehung von ihnen unterſchieden. Denn vorſtehende Erklärung iſt eigentlich die Erklärung der Abſicht. Ein Vermögen nach Principien (Grundſätzen oder allgemeinen Beſtimmungen des Willens) iſt ein Wille. Folglich iſt der Wille das Vermögen der Zwecke, oder ein Begehrungsvermögen, das ſeinen Gegenſtand nicht bloſs durch ſinnliche Vorſtellungen, ſondern durch Begriffe oder Vernunftvorſtellungen verurſacht, und alſo mit Vernunft verbunden iſt. Die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel, d. i. der wirkenden Urſachen der Gegenſtände unſrer Zwecke, gehöret lediglich der Vernunft zu.

8. Zweck, ſagt Kant (T. 4): iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung, dieſen Gegenſtand hervorzubringen, beſtimmt wird. Dieſes iſt nun die objective Bedeutung des Zwecks, da wir das Wort bisher in ſubjectiver Bedeutung genommen hatten. In ſubjectiver Bedeutung heiſst Zweck der Begriff von einem Object, in ſo fern dieſes die vorgeſtellte Wirkung des Begriffs iſt; in objectiver Bedeutung heiſst das Object ſelbſt der Zweck. Die Vorſtellung des Gegenſtandes, welche die Willkühr zu der Handlung beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, war das, was wir bisher Zweck nannten, und iſt die ſubjective Bedeutung. Man ſieht, daſs man beide Bedeutungen nicht mit einander verwechſeln muſs; indeſſen ſetzt der Zweck in objectiver Bedeutung den in ſubjectiver voraus, denn es kann nichts ein Gegenſtand der Willkühr ſeyn, ohne eine Vorſtellung, welche zur Hervorbringung deſſelben die Willkühr beſtimmt (T. 11).

9. Da eine jede Handlung einen Beſtimmungsgrund haben muſs, und dieſer die Abſicht heiſst, ſo hat eine jede Handlung eine Abſicht, und da die vorgeſtellte

Wirkung eben der Beſtimmungsgrund zur Handlung iſt, dieſe Wirkung aber der **Zweck** heiſst, ſo hat eine jede Handlung auch einen Zweck, der übrigens (ſubjectiv) ſinnlich oder vernünftig ſeyn kann. Nun kann ich nie von andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben. Folglich kann Niemand einen Zweck haben, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr **ſelbſt** zum Zweck zu machen; kein Anderer kann mir etwas zum Zweck machen, ich muſs es jederzeit ſelbſt thun. Es iſt alſo ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, ſich etwas zum Zweck zu machen. In der Natur, als ſolcher, können alſo wohl Urſachen ſeyn, und ſie müſſen ſeyn, weil ſonſt alle Natur aufhören würde; aber **Endurſachen** oder **Zwecke** können in der Natur, als ſolcher, nicht gefunden werden. Es kann keine Wirkung der Natur ſeyn, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben, und der bloſse Naturmechanismus kann nicht auf Zwecke gerichtet ſeyn. Finden wir alſo Zwecke in der Natur, ſo können ſie nicht anders möglich ſeyn, als durch eine frei handelnde und verſtändige Urſache, die derſelben zum Grunde gelegt werden muſs. Finden wir, daſs wir ſelbſt nach Zwecken handeln, ſo kann das nicht aus dem pſychologiſchen Naturmechanismus der beſtimmenden Urſachen, ſie heiſsen nun Bewegungsgründe oder Triebfedern, erklärt werden, ſondern ſie ſetzen in uns ein frei handelndes, vernünftiges Princip voraus. Das erſtere wird ſeine Erklärung in dem Artikel: **Natur-Zweck**, das letztere, in dem Artikel: **Freiheit**, finden (T. 11).

10. Hier bemerken wir nur noch, daſs wir den Menſchen, als moraliſches Weſen (d. i. die moraliſchen Weſen überhaupt) für den Zweck der Schöpfung anerkennen müſſen. Denn dieſer Zweck muſs der abſolut letzte Zweck, d. i. ein **Endzweck**, alſo nicht wieder um eines andern Zwecks willen da ſeyn. Nun giebt es aber nichts Abſolutes, d. i. was nicht wieder durch oder um etwas andern willen da wäre, als die Moralität im Menſchen. Folglich kann die Moralität nur allein ein Endzweck und der Zweck der Schöpfung ſeyn;

Folglich muſs die Welt entweder ohne allen Zweck, oder ein nach Zwecken zuſammengeſetztes Ganze, ein Syſtem von Endurſachen ſeyn. Nun muſs ſich der Menſch aber nach der Moralität, als ſeinem Zweck, bei allen Handlungen nothwendig beurtheilen, das iſt, wenn er moraliſch gut ſeyn will, ſo ſieht er ſich genöthigt, in der Welt ſo zu handeln, als ſei die Moralität der Endzweck der Welt. Folglich ſetzt die Moralität im Menſchen ein vernünftiges Princip als Urgrund der Welt, das die Moralität als Endzweck der Schöpfung will, nothwendig voraus, d. i. der Glaube an Gott liegt bei der Moralität nothwendig zum Grunde (U. 413). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Zweck und Endzweck.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Einleit. IV. S. XXVIII. — II. Th. § 64. S. 284—286. — § 65. S. 289 f. — §. 72. S. 322. — §. 82. S. 381. — §. 86. S. 413.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 63.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 103.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleit. I. S. 4. — III. S. 11.

Endzweck,

absoluter Zweck, Zweck an ſich, *ſcopus* (U. 299), *but abſolu, fin abſolue.* Derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf (U. 369. M. II, 927). Jeder Zweck iſt gemeiniglich auch Mittel zu einem andern Zweck, d. h. enthält immer wieder den Grund zu der Möglichkeit einer Handlung, deren Wirkung Zweck heiſst. Ich ſtehe früh auf, um zu ſtudiren, das Frühaufſtehen iſt das Mittel, das Studiren der Zweck. Das Studiren iſt die Wirkung des Frühaufſtehens, und das Frühaufſtehen heiſst bloſs darum ein Mittel zum Studiren, weil das Frühaufſtehen, im vorliegenden Falle, nur darum möglich wird, weil es das

Studiren zur Wirkung haben soll. Nun ist aber das Studiren selbst nur ein Mittel, denn ich frage: warum will ich denn studiren, welches ist wieder der Grund meines Studirens, welche neue Wirkung, die ich Zweck nenne, wird aus meinem Studiren entspringen? Dieser Zweck ist die Vermehrung meiner Kenntnisse, dazu ist das Studiren das Mittel. Das ist wiederum der Grund, warum ich studire, weil daraus die Wirkung entstehet, daſs ich meine Kenntniſse vermehre, ein Zweck, oder eine Wirkung, die den Grund der Wirklichkeit ihrer Ursache, des Studirens, enthält. Aber wozu will ich die Kenntniſse haben? Ich sehe, diese bedürfen wieder eines Zwecks, und so fort. Jeder Zweck bedarf wieder eines andern Zwecks, von dem es abhängt, daſs er möglich ist. Wir nennen aber den Grund der Abhängigkeit eines Dinges von einem andern die Bedingung des erstern. Folglich bedarf jeder Zweck eines andern zur Bedingung seiner Möglichkeit, oder der es möglich mache, daſs er Zweck sei. Gesetzt aber, es gäbe doch einen Zweck, der keines andern bedürfte, als Bedingung seiner Möglichkeit, so wäre er ein Endzweck, weil in ihm die Reihe der Mittel und Zwecke absolut (innerlich und in aller Beziehung) vollendet wäre. Ein Begriff aber, in dem die Vorstellung der absoluten Vollendung einer Reihe sich findet, ist ein Vernunftbegriff oder eine Idee, und dient, in theoretischer Rücksicht, nur, den Verstand anzuhalten, auf die Vollständigkeit der Reihen hinzuarbeiten. Der Endzweck ist also eine Idee, und in der Natur kann nichts zu finden seyn, auf welches er paſste, so daſs ich irgend eine wirkliche Wirkung einer meiner Handlungen mir als Endzweck derselben vorstellen könnte. Die Moralität allein, in ihrer ganzen Reinigkeit und Vollkommenheit, ist etwas, was nicht weiter wozu da ist, aber eben deswegen selbst eine Idee, und der Endzweck, auf den wir alle Reihen der Mittel und Zwecke, als auf das Ziel der Vollendung derselben beziehen müſsen, die wir aber eben darum auch in keiner Erfahrung jemals erreichen. Dieser Endzweck unterscheidet sich aber, als Idee, von jeder andern bloſs zum Erkennen dienenden Idee, darin, daſs sie nicht bloſs dem Verstande die

Regel angiebt, wie er ſeine Erkenntniſs erweitern ſoll (ſie iſt nicht bloſs regulativ), ſondern dem Willen das Geſetz giebt, wornach er ſich zum Wollen beſtimmen ſoll, nehmlich nach dem Endzweck zu trachten, oder jeden Augenblick nach ſolchen Maximen zu handeln, als ſei nun die reinſte Tugendgeſinnung in ihm herrſchend geworden (ſie iſt conſtitutiv oder beſtimmend für den Willen).

2. Auſser dieſer Erklärung des Endzwecks giebt Kant (R. X. *.) noch die: er iſt der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält. Man kann nehmlich den Endzweck erklären in Beziehung auf ſeine eigene Bedingung, oder in Beziehung auf das Bedingte, wovon er die Bedingung iſt. Die erſtere war die vorhergehende Erklärung (in 1), nach welcher ein Endzweck ohne alle Bedingung ein ganz unbedingter, abſoluter Zweck iſt. Die letztere iſt die vorſtehende Erklärung, nach welcher er die unentbehrliche, aber zureichende, Bedingung aller übrigen Zwecke enthält. Da er aber die zureichende Bedingung ſeyn muſs, ſo darf er keinen Zweck weiter vorausſetzen, und muſs alſo abſolut ſeyn. Daſs er aber unumgänglich iſt folgt daraus, weil ſich die Vernunft mit nichts Bedingten begnügt, folglich bei jedem bloſsen Zwecke wieder fragt: wozu zweckt er ab, was iſt ſein Zweck? folglich einen Zweck will, der keinen Zweck mehr hat, d. i. einen Endzweck.

3. Der Endzweck kann aber, ſo wie jeder bloſse Zweck, entweder ſubjectiv oder objectiv ſeyn. Ein ſubjectiver Endzweck iſt derjenige, den jedes vernünftige Weltweſen vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat. Da der Endzweck in der Vernunft liegt, ſo kann die Subjectivität des Endzwecks nicht etwa darin beſtehen, daſs er von der individuellen Beſchaffenheit eines einzelnen Weltweſens abhängt; ſondern darin, daſs er zwar in der Vernunft liegt, aber in ſo fern ſie durch die Sinnlichkeit des We-

ſens, als Weltweſens überhaupt bedingt iſt. Nur vernünftige Weltweſen können dieſen Endzweck haben, aber dieſe haben ihn auch alle, weil ſie alle Vernunft und Sinnlichkeit haben, gewiſs.

4. Der ſubjective Endzweck vernünftiger Weltweſen iſt nur ein einziger, nehmlich eigene Glückſeligkeit. Glückſeligkeit iſt der immerwährende Beſitz der Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande. Alle praktiſche (aufs Handeln abzweckende) Sätze, die dieſen Endzweck zum Grunde haben, ſind ſynthetiſch (die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat liegt in dem Zweck, der durch ihre Befolgung erreicht werden ſoll) und empiriſch (weil, ob etwas mich glücklich machen könne, auf Erfahrung von meinen Bedürfniſſen und Neigungen beruhet) (R. XI. *).

5. Ein objectiver Endzweck iſt der, welcher uns von der bloſsen Vernunft als ein ſolcher aufgegeben wird, und den wir alſo haben ſollen, weil die Vernunft unſere oberſte Geſetzgeberin iſt. Dieſer Endzweck liegt auch in der Vernunft, darin beſtehet eben ſeine Objectivität; allein bei dem vernünftigen Weltweſen giebt die Sinnlichkeit ſo manche Antriebe zu Handlungen, welche dem objectiven Endzweck widerſtreiten, und alsdann dürfen wir nicht die Befriedigung jener Antriebe zu unſrer Maxime machen. Man ſieht alſo, den objectiven Endzweck ſollen wir haben, allein ſubjectiv, nach ſeiner ſinnlichen Beſchaffenheit, hat ihn das verſtändige Weltweſen nicht immer.

6. Dieſer objective Endzweck vernünftiger Weltweſen iſt auch nur ein einziger, nehmlich, das höchſte in der Welt mögliche Gut. Dieſes höchſte Gut iſt die im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit verbundene allgemeine, jener gemäſse, Glückſeligkeit. Der Satz: mache das höchſte, in der Welt mögliche, Gut zu deinem Endzweck, giebt aber nicht praktiſche Sätze, die als Mittel dazu abzwecken; ſondern wird durch das moraliſche Geſetz ſelber erſt eingeführt. Aber ſo wie die Grundſätze des Verſtandes (z. B. daſs alle Verände-

rung ihre Urſache habe) nur dadurch möglich ſind, daſs es ohne ſie keine Erfahrungserkenntniſs geben könnte; ſo iſt jener Satz nur dadurch möglich, daſs ohne ihn nicht möglich ſeyn würde, etwas für den Beſtimmungsgrund einer freien Willkühr in der Erfahrung zu erkennen. Dadurch nehmlich, daſs ich das Trachten nach Glückſeligkeit, folglich den ſubjectiven Endzweck, den ich wirklich habe, der Moralität in der That unterordne, und manches, was mir wohl thun würde, meiner Pflicht nachſetze und mir aus Pflicht verſage und aufopfere, legt die Erfahrung in ihren Zwecken die Wirkungen der Moralität dar, und giebt dem Begriffe der Sittlichkeit, als einem Etwas, was auf die ſubjectiven Zwecke des Wohlſeyns in der ſinnlichen Welt wirkt (einer Cauſalität in der Welt) objective, obgleich nur praktiſche, Realität, indem ſie die Reinigkeit der Abſichten des handelnden Weſens beweiſet.

7. Daſs aber der Satz: du ſollſt das höchſte in der Welt mögliche Gut dir zum Endzweck machen, ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz *a priori* ſei, und wie er durch die reine Vernunft als ein objectivpraktiſcher Satz aufgegeben ſei, ſ. im Artikel: Gut, höchſtes.

8. Wenn man fragt: wozu ein Ding da iſt (welchen Zweck es hat); ſo ſind zweierlei Antworten auf dieſe Frage möglich. Entweder, das Daſeyn und die Erzeugung jenes Dinges hat gar keine Beziehung auf eine nach Abſichten wirkende Urſache, d. i. es iſt bloſs durch den Mechanismus der Natur entſtanden; oder, es giebt einen abſichtlichen Grund (Zweck) ſeines Daſeyns, und in dieſem Falle iſt es wieder entweder Mittel zu einem andern Zweck, oder Endzweck. Iſt es Mittel zu einem andern Zweck, ſo liegt der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns (ſein Zweck) auſser ihm in einem andern Dinge; folglich liegt, wenn er Endzweck iſt, der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns oder ſein Zweck in ihm ſelbſt (M. II, 913. U. 381).

9. In der ganzen Natur finden wir keinen ſolchen Endzweck. Als Naturweſen iſt jedes wozu da. Keins kann

aber auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen. Man kann dieses sogar *a priori* beweisen, und das ist (in 1) geleistet worden. Daher muss man wohl zwischen dem letzten Zweck (*finis primus, finis ultimus*) und dem Endzweck unterscheiden. Es könnte etwas in der Natur letzter Zweck seyn, d. h. ein solcher Zweck, für den wir in der Natur keinen andern Zweck finden, dem er zum Mittel dienen könnte. Er ist also, wenn ich von den Zwecken zu den Mitteln absteige, auch der erste in einer gewissen Reihe der Zwecke. Wenn wir aber von den Mitteln zu dem Zweck aufsteigen, so müssen wir bei ihm in der Reihe der Mittel und Zwecke stehen bleiben. Aber darum ist er noch nicht Endzweck, oder ein absolut letzter, der schlechterdings letzte oder schlechterdings erste Zweck, sondern bloss ein relativ letzter oder erster Zweck. Der Mensch ist ein relativ letzter Zweck, denn wir finden nicht, dass in der Natur etwas wäre, wozu er da wäre, dahingegen wenigstens auf Erden alles am Ende für ihn da ist. Dahingegen ist die Moralität ein Endzweck, denn sie ist eine Idee, und kann daher schon ein Endzweck seyn, aber sie kann auch ihrem Wesen nach nicht wozu seyn, weil sonst nicht sie, sondern das, wozu sie wäre, den Willen bestimmen, und sie folglich nicht unbedingt gebieten würde: du sollst, sondern unter der Voraussetzung, wenn du das willst, wozu sie dient. Dies ist aber gegen den ganzen Begriff der Moralität, der alles übrige, jeder andre Zweck, soll aufgeopfert werden (M. II, 914. U. 382).

10. Wenn man die Zweckmässigkeit der Dinge in der Natur aus dem blossen Mechanismus derselben (dem Zusammenhange der Naturdinge als Ursachen und Wirkungen) erklären wollte, so könnte man gar nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da sind. Dies wäre ein idealistisches System (d. i. ein solches, welches behauptete, die Zweckmässigkeit in der Natur wäre unabsichtlich, und wir dichteten ihr bloss Zwecke an). Nach diesem System könnte die Möglichkeit der Dinge bloss physisch erklärt werden (als gegründet in einer unabsichtlich wir-

kenden Urſache). Die Dinge als Zwecke zu denken, wäre dann bloſse Vernünftelei, d. i. eine Vernunftvorſtellung, die gar keinen Gegenſtand hätte, den ſie vorſtellte. Nehmen wir aber abſichtlich wirkende Urſachen an, ſo müſſen wir auch nach einem Endzweck fragen (M. II, 928. U. 396). Die Natur kann keinen Endzweck hervorbringen, weil er unbedingt, in der Natur aber alles bedingt iſt. Denn es iſt nichts in der Natur, wozu der in ihr ſelbſt befindliche Beſtimmungsgrund nicht immer wieder bedingt wäre. Ein Endzweck aber muſs von keiner Bedingung (die wiederum ſein Zweck wäre), als bloſs von ſeiner Idee (die als ſolche ſtets unbedingt iſt) abhängen (M. II, 929. U. 397). Nun iſt bloſs der Menſch, als Noumenon (Ding an ſich) betrachet, ein Weſen, deſſen Cauſalität teleologiſch iſt (d. i. nach Endurſachen wirkt), und dabei ſo beſchaffen, daſs das Geſetz, nach welchem er ſich Zwecke beſtimmt, von ihm ſelbſt als unbedingt vorgeſtellt wird (M. II, 930. U. 398). Alſo iſt der Menſch, als moraliſches Weſen, oder das vernünftige Weltweſen unter moraliſchen Geſetzen, der Endzweck, d. i. der oberſte und ſchlechthin unbedingte Zweck aller Naturdinge oder der ganzen Schöpfung, aber als Erſcheinung in der Sinnenwelt nur der letzte Zweck derſelben (M. II, 931. U. 398. 421).

11. Das moraliſche Geſetz beſtimmt uns nehmlich *a priori* einen Endzweck, und dieſer iſt das höchſte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt (M. II, 954. U. 423). Die ſubjective Bedingung, unter welcher jedes endliche vernünftige Weſen ſich einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeligkeit (weil es dieſen Endzweck vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu ſagen: daſs es ihn haben ſolle R. XI. *). Folglich iſt Glückſeligkeit das höchſte in der Welt mögliche phyſiſche Gut, unter der objectiven Bedingung der Einſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn (weil das Geſetz der Sittlichkeit ohne allen Zweck gebietet, und wir daher alle Zwecke demſelben unterordnen, folg-

lich es als das ansehen müssen, was selbst unsere Glückseligkeit sich, als einer Bedingung derselben, unterwirft) (M. II, 955. U. 424).

12. Nun können wir uns aber unmöglich vorstellen, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit durch die physische Ordnung (als Ursache und Wirkung) mit einander verknüpft sind, und wenn nach Sittlichkeit getrachtet werde, dadurch auch schon Glückseligkeit als natürliche Wirkung der Sittlichkeit bewirkt werde. Also stimmt das nicht mit einander zusammen, dass wir durch Anwendung unsrer Kräfte nach dem höchsten Gute trachten sollen, und dass es doch nicht in unsern Kräften stehet, das höchste Gut zu bewirken, indem die Erlangung der Glückseligkeit nicht von der Befolgung des Moralgesetzes abhängt (M. II, 956. U. 424). Da wir nun doch unsern subjectiven Endzweck (Glückseligkeit) nur unter der Bedingung des Strebens nach dem moralischen Endzweck (Sittlichkeit) möglich machen, d. i. nach dem höchsten Gut trachten sollen, so dringt uns dieses zugleich die Annehmung einer allvermögenden moralischen Weltursache auf, welche die Glückseligkeit der vernünftigen Weltwesen, unter der Bedingung, dass sie die moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) auf das strengste beobachten, bewirkt; d. i. es nöthigt uns zu glauben: dass ein Gott sei (M. II, 957. U. 424). So führt die Moral unausbleiblich zur Religion (R. XIII. *).

13. Die objective Realität des Begriffs eines Endzwecks der Schöpfung kann aber für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft nicht hinreichend dargethan werden; es kann weder bewiesen werden, dass die Welt ihrer Existenz nach einen Endzweck habe, noch haben wir einen hinreichenden Grund, ein Urwesen zu denken, durch dessen Endzweck bei der Schöpfung wir uns die Möglichkeit einer solchen Welt begreiflich machen können. Denn der Endzweck ist bloss ein Begriff unsrer praktischen Vernunft, er kann aus keinen Datis der Erfahrung gezogen, noch zur Erkenntniss der Natur ge-

braucht werden; sondern er gehet bloss aus der Beziehung unsrer Handlungen auf Zwecke, und auf die Vollendung der Reihe der Mittel und Zwecke in einem ganz unbedingten Zweck, welcher kein andrer als die durch die Sittlichkeit bedingte Glückseligkeit ist, hervor, und es ist daher kein andrer Gebrauch, als ein moralischer zum Handeln, von diesem Begriff möglich (U. 431 f.).

Kant. Critik der Urtheilskr. II. Th §. 67. S. 299. — §. 82 S. 381 f. — §. 84. S. 396 ff. — §. 87 S. 423 f. — §. 88. S. 431 f.

Dess. Relig. innerh. der Grenz. Vorrede. S. X. * ff.

Baumgartens Metaphysik. §. 244.

Jakob. Philosophische Sittenlehre §. 276.

Dess. vermischte philos. Abhandl. Halle 1797. I. Ueber die Lehre von den Zwecken.

Schmid. Versuch einer Moralphilosophie. S. 26.

Enthusiasmus,

ἐνθουσιασμός, *enthusiasmus*, *enthousiasme*. Die Idee des Guten mit Affect (U. 121). Wenn das Gemüth sich von dem lebhaften Interesse oder Abscheu an einer Vorstellung durchdrungen und bewegt fühlt, so heisst diese Bewegung des Gemüths ein Affect. Wird nun der Affect durch die Idee des Guten aufgeregt, so heisst er Enthusiasmus.

2. Man giebt gemeiniglich vor, ohne Enthusiasmus könne nichts Grosses ausgerichtet werden. Davon liegt der Grund in der Reflexion des in diesem Zustande sich befindenden Gemüths, indem es sich über alle seinem Zwecke entgegenstrebende Hindernisse wegsetzt, und dieselben gegen seine eigene Kräfte für klein achtet. Daher sagt Shaftesbury (Schreiben über den Enthusiasmus, 2. Abschn.): den natürlichen Affect des Enthusiasmus (in Andern) durch Gewaltthätigkeit zu unterdrücken, oder sich Mühe zu geben, denselben festzusetzen, heisst mit Vernunft rasen. Jeder Affect ist aber blind, denn

er gehet vor der Ueberlegung her, und macht dieſe ſelbſt ſchwerer oder gar unmöglich (T. 50). Er iſt aber blind entweder in der Wahl des Zwecks, auf den er gerichtet iſt, oder wenn dieſer auch vernünftig iſt, in der Wahl und Anwendung der Mittel, ihn zu erreichen. Er macht nehmlich das Gemüth unvermögend, die Grundſätze, welche die Vernunft giebt, frei (ohne Einfluſs ſinnlicher Triebfedern) zu überlegen, und ſich darnach zu beſtimmen. Wenn das Gefühl ſpricht, dann iſt die Urtheilskraft nicht mehr ganz unabhängig. Nach dieſer Vorſtellung kann der Enthuſiasmus auf keinerlei Weiſe ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Er unterdrückt leicht den Verſtand, und hängt ſich an falſche Vorſtellungen des Guten; folglich muſs ſich ein jeder vor dem Enthuſiasmus hüten, und darf ihn nie in ſich zur Fertigkeit werden laſſen. Aeſthetiſch iſt gleichwohl der Enthuſiasmus erhaben, weil er eine Anſpannung der Kräfte durch Ideen iſt, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch bloſse Sinnenvorſtellungen (M. II, 598). Es giebt Menſchen, die keine verworfene Unterthänigkeit erdulden. Sie athmen Freiheit in ihrem edlen Buſen, und finden alle Ketten abſcheulich, es mögen die Ketten des Höflings oder des Galeerenſklaven ſeyn. Artet dieſer Freiheitseifer zum Enthuſiasmus aus, dann iſt er ſehr zu fürchten, aber dennoch erhaben (S. II, 317).

3. Der Enthuſiasmus ſagt Kant auch (T. 52), iſt der lebhafte Antheil am Guten, wenn er bis zum Affect ſteigt, oder vielmehr darin ausartet. Dieſer Affect iſt dann die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken; daher hat man, um vor dieſem Enthuſiasmus zu warnen, ſelbſt für Tugendausübungen Mäſsigung empfohlen. Der Weiſe, ſagt Horatius (*Epiſt. lib. I. ep.* 6. *v.* 15 *ſq.*), verdient den Namen des Thoren, der Gerechte den Namen des Ungerechten, wenn er ſelbſt über die Grenzen hinaus der Tugend nachtrachtet *). Denn ſonſt iſt es ungereimt, zu wähnen,

*) *Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,*
Vltra, quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft (*ultra quam ſatis eſt*) ſeyn. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchlieſsung, ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, und dann Enthuſiasmus heiſst, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläſst.

4. Der Enthuſiasmus muſs jederzeit vom Fanatismus unterſchieden werden. Der Enthuſiasmus bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſei nun durch die Maxime der Vaterlandsliebe, oder der Freundſchaft, oder der Freiheit, oder der Religion; ohne daſs hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft mit überſinnlichen Weſen etwas zu ſchaffen hat. Der Fanatismus (die Schwärmerei) hingegen glaubt eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höheren Natur zu fühlen. Sie unterſcheiden ſich alſo nicht dadurch von einander, daſs der Enthuſiasmus von Selbſtthätigkeit begleitet und der Fanatismus blind iſt, denn ſie ſind beide blind; ſondern dadurch, daſs der eine innerhalb der Schranken der Erfahrung bleibt, der letztere über dieſe Schranken hinaus ſchwärmt (S. II, 369. *).

5. Der Enthuſiasmus iſt endlich, nach den Originalideen (O. 152), der Affect, in den moraliſche und reelle Gefühle übergehen. Die moraliſchen Gefühle ſind aber ſolche, welche durch eine moraliſche Idee erregt werden. Dieſe Gefühle ſind reell, weil ſie einen reellen Gegenſtand haben. Allein dieſer Gegenſtand wird durch dieſe Gefühle nicht erkannt, vielmehr hindern ſie die Erkenntniſs des Gegenſtandes, und machen oft, daſs man glaubt, der Gegenſtand ſei immer noch das moraliſch Gute, wenn der Enthuſiasmus ſchon längſt die Grenzen des Rechts und der Pflicht

überschritten hat, und z. B. für die Freihait wüthet, und dadurch eine ganze Nation in die ärgste Sklaverei stürzt.

6. Derjenige, welcher in Ansehung der Ideen ein Phantast ist, d. h. durch die Ideen in Affect gesetzt wird, heisst ein Enthusiast (*enthusiasta*) (Manuscript über empir. Anthropologie).

7. Einen Enthusiasten nennen wir jeden, der mit einer gewissen Lebhaftigkeit für das Wahre, Gute, und Schöne eingenommen ist. Man kann daher einen Enthusiasmus für die Wahrheit, für Tugend und Religion und für die Schönheit haben, und ihn also in den speculativen, moralischen und ästhetischen eintheilen (O. 82).

Kant. Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 29. Allgem. Anmerk. S. 121.

Dess. sämmtliche kleine Schriften. II. B. S. 317 *) u. 369. oder Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen II. Abschn. S. 33. IV. Abschn. S. 99. *).

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elnleit. XV. S. 50. — XVI. S. 52.

Originalideen über die empirische Anthropologie. §. 275. S. 82. — §. 494. S. 152.

Entstehen,

oriri, *prendre origine*. Aus dem Nichtseyn eines Zustandes in diesen Zustand übergehen (C. 251). Nun heisst ein Zustand die Art zu existiren; und eine Art zu existiren, die auf eine andere Art zu existiren folgt, heisst Veränderung. Folglich ist das Entstehen bloss Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts, s. Analogie der Ursache und Wirkung, 13.

2. Aber widerspricht das nicht einer andern Stelle der Critik (C. 230), wo es heisst: „Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was

entſteht oder vergeht?“ Nein, denn das, was entſteht und vergeht, ſind Accidenzen, die zuſammen den Zuſtand deſſen ausmachen, an dem das Entſtehen und Vergehen vor ſich geht; dieſe verändern ſich nicht, ſondern wechſeln. Das Entſtehen und Vergehen ſind Veränderungen desjenigen, was immer bleibt, der Subſtanz, und ein Uebergang eines Zuſtandes derſelben aus dem Nichtſeyn dieſes Zuſtandes in das Daſeyn deſſelben, und wiederum aus dem Daſeyn deſſelben in ſein Nichtſeyn. Hingegen iſt das Entſtehen und Vergehen ein Wechſel desjenigen, was entſteht, mit dem, was vor ihm war, und dem, was auf daſſelbe folgt, ein Wechſel der Accidenzen an der Subſtanz.

3. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden. Will ich z. B. die Veränderungen in den Graden der Elektricität wahrnehmen, ſo muſs ich ſie an irgend etwas Bleibenden, an irgend einer Subſtanz, z. B. dem Elektrophor, wahrnehmen. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz ſelbſt iſt keine mögliche Wahrnehmung Nehmet an, daſs etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn (ohne etwas Bleibendes, woran es anfange zu ſeyn); ſo müſst ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen Zeitpunct heften, wenn ihr nicht ſagen könnt, es ereignete ſich zu der Zeit, als das und das exiſtirte, wenn ihr ſie alſo nicht an dasjenige heftet, was ſchon da iſt? Nun iſt aber die Subſtanz das, woran als immer bleibend die Zeit geheftet wird Folglich würde die Entſtehung der Subſtanz die empiriſche Vorſtellung einer leeren Zeit vorausſetzen, d. h. die Wahrnehmung einer Zeit, die an nichts geheftet werden kann. Knüpft ihr das Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, ſo war das erſtere nur eine Beſtimmung der letztern, als des Beharrlichen. Man ſ. Anfangen (M. I, 271. C. 231).

4. Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen, d. h. man kann ſchlechterdings keine Zeit durch das, was ſtets wechſelt, beſtimmen, ſondern durch das, woran der Wechſel vorgeht,

oder was verändert wird. Wenn ich die Zeit beſtimmen will, ſo iſt es nicht dadurch möglich, daſs ich ſage: zu der Zeit, als der Kaiſer Tiberius auf den Kaiſer Auguſtus folgte, ſondern ich muſs hinzuſetzen: in der Regierung des Römiſchen Reichs, und muſs alſo das Römiſche Reich als etwas Bleibendes betrachten, welches die Veränderung litt, daſs die Regierung des Auguſtus vorging, und die Regierung des Tiberius entſtand, und alſo dieſer Wechſel des Zuſtandes des Römiſchen Reichs erfolgte. Das Römiſche Reich iſt alſo hier die Subſtanz (in der Erſcheinung), oder das Subſtrat (die Grundlage), die es möglich macht, daſs die Zeit beſtimmt werden kann, in welcher ſich die Veränderungen deſſelben, oder der Wechſel ſeiner Zuſtände ereignete. Entſtänden und vergingen auch die Subſtanzen, ſo wäre die Einheit der Zeit in der Erfahrung nicht mehr möglich, ſondern es verflöſſen dann zwei ganz von einander unabhängige und getrennte Zeiten neben einander. Es entſtände dann nehmlich die ungereimte Vorſtellung, daſs das Daſeyn in zweierlei Zeiten neben einander verflöſſe; in der einen, das Daſeyn der Subſtanzen, in der andern, das Daſeyn der Accidenzen oder der Zuſtände der Subſtanzen. Aber es giebt nur Eine Zeit, in welcher alle Zeiten nach einander, nicht neben einander verflieſsen (M. I; 272. C. 231 f.). ſ. Anfangen.

5. Handlungen ſind der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, der Grund derſelben kann alſo nicht in dem liegen, was wechſelt, ſondern in dem, was beharret; das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens kann nicht ſelbſt im Felde der Erſcheinungen entſtehen und vergehen. Es muſs alſo etwas Bleibendes und Beharrliches ſeyn, was den Grund der Handlungen enthält, und das iſt die Subſtanz in der Erſcheinung, die alſo zu aller Erfahrung nothwendig iſt, und in derſelben immer iſt und bleibt (C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 12.

6. Wir haben alſo geſehen, theils worin das bloſse Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, be-

ſtehet; theils was das iſt, was allein entſtehen, und was nicht entſtehen kann. Die Entſtehung iſt der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand. Das, was allein entſtehen kann, iſt das Accidenz, und was nie entſtehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein entſtehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vergeht, in einen andern, welcher entſteht. Aber es iſt nicht Urſprung aus Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt entſtehen müſste. Die Entſtehung der Subſtanz oder der Urſprung derſelben aus Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Schöpfung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (M. I, 295. C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

7. Wie etwas entſtehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff. Hierzu wird die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert. Aber die Bedingung, unter welcher ein anderer Zuſtand allein entſtehen kann, mithin die Folge der Zuſtände auf einander, kann doch nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden; d. i. die Form des Entſtehens und Vergehens können wir *a priori* wiſſen, die Materie hingegen oder den Inhalt deſſelben, welche Zuſtände mit einander wechſeln, können wir *a priori* nicht wiſſen. Die Form des Entſtehens und Vergehens beſtehet nehmlich darin, daſs es continuirlich und nicht durch einen Sprung geſchieht (M. I, 296. C. 252), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 14 ff.

8. Man wird nun verſtehen können, wie Kant unwiderleglich beweiſen kann, daſs die Welt keinen Anfang habe, und in Anſehung der Zeit unendlich ſei. Es wird aber dabei vorausgeſetzt, daſs die Welt nicht Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich ſei. Der Beweis iſt alsdann folgender. Man ſetze, ſie habe einen Anfang, ſo würde daraus folgende Ungereimtheit folgen. Da nehmlich der Anfang ein Daſeyn iſt, vor welchem eine Zeit vorhergeht, in welcher das Ding nicht iſt, ſo müſste eine

Zeit vor dem Anfang der Welt hergegangen ſeyn, in welcher folglich die Welt noch nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun haben wir aber (in 3) geſehen, daſs in einer leeren Zeit kein Ding entſtehen kann. Denn wie wollte man dieſe Zeit beſtimmen, und ſie von jeder andern leeren Zeit, in der die Welt noch nicht entſtand, unterſcheiden? Ob die Welt von ſich ſelbſt entſtanden ſei oder durch eine andre Urſache, hat hier keinen Einfluſs. Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelbſt aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich (M. I, 510. a. 511. C. 455). Dieſer Beweis verliert aber ſeine beweiſende Kraft, wenn die Welt ein Inbegriff von Erſcheinungen iſt. Denn alsdann betrifft die Frage nach der Entſtehung der Welt die Schöpfung, und dieſe iſt ja nicht die Schöpfung der Sinnenwelt oder der Erſcheinungen, ſondern der Dinge an ſich, eine Cauſalität des Ueberſinnlichen, wovon wir gar nichts verſtehen, welche wir alſo theoretiſch weder behaupten noch verwerfen können, welche wir aber in praktiſcher Rückſicht zu glauben genöthigt werden, ſ. Endzweck. Uebrigens iſt der Begriff der Welt eine bloſse Idee, unter der wir uns den vollſtändigen Inbegriff aller ſinnlichen Gegenſtände denken. Allein dieſen Inbegriff finden wir in der Erfahrung nie vollſtändig, weil eine Idee keinen Erfahrungsgegenſtand hat, ſondern nur dient, den Verſtand zu nöthigen, bei ſeinen Nachforſchungen immer weiter zu gehen, und die Erfahrungserkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Die Welt hat, als Sinnenwelt, weder einen Anfang, noch keinen Anfang, denn nur in derſelben entſtehen und vergehen die Zuſtände der Subſtanzen, ſie ſelbſt aber iſt kein Ding, auf das ſich die Begriffe von Anfang und Ende anwenden lieſsen, weder um ſie von der Welt zu behaupten noch zu leugnen, ſondern iſt in der Erſcheinung immer ſo weit vorhanden, als unſere Erfahrung reicht, ſ. Antinomie, 3, I. A. a. und 4. A. a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 230 f. — S. 251 f. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 455.

Epikur,

Επικυρος, *Epicurus*, *Epicure*, wurde im dritten Jahre der 109 Olympiade, oder 342 vor Chriſti Geburt, zu Gargettium in Attica gebohren. Sein Vater war ein Schulmeiſter, er hieſs Neokles, und ſeine Mutter Chäreſtrata, ſeine Familie die Philaiden *). Er folgte in ſeiner Philoſophie meiſt dem Demokrit. Das Leſen der Schriften dieſes Philoſophen bewog ihn, ſich der Philoſophie zu widmen. Er lehrte ſie nachher eine Zeitlang zu Lampſakus, dann zu Athen in einem Garten, und hatte ſolchen Beifall, daſs er nicht nur aus ganz Griechenland und Aſien, ſondern ſogar aus Aegypten Zuhörer bekam. Von ſeinen Schriften ſind nur noch drei Briefe durch den Diogenes Laertius auf uns gekommen, die aber das ganze philoſophiſche Syſtem des Epikur in der Kürze enthalten, und über die Gaſſendi einen weitläuftigeu Commentar geſchrieben hat, unter dem Titel: *P. Gaſſendi animadverſiones in decimum librum Diogenis Laertii. Ed.* 3. *Lugduni* 1675. *Fol.* Epikur ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem, das nach ſeinem Namen genannt wurde. Er ſtarb im 2ten Jahre der 127 Olympiade, 271 Jahr vor Chriſti Geburt, im 72. Jahre ſeines Alters.

2. Im philoſophiſchen Syſtem des Epikur ſind für uns inſonderheit zwei Behauptungen merkwürdig, von welchen die eine das Fundament ſeiner ſpeculativen, die andere ſeiner praktiſchen Philoſophie iſt; nehmlich ſeine Behauptungen von dem Urſprung aller unſrer Erkenntniſſe, und ſein oberſter Grundſatz der Moral. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunfterkenntniſſe nehmlich war Epikur bloſs Senſualphiloſoph. Er kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden. Dieſe Philoſophen behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles übrige ſei Einbildung (C. 881).

*) *Laert. lib. X.*

3. Die Senſualphiloſophen (Philoſophen der Sinnlichkeit) ſtritten aber den **Intellectualphiloſophen** (Philoſophen des Intellectuellen, von denen **Plato** der vornehmſte genannt werden kann) nicht eben alle Realität der Verſtandesbegriffe ab, nur war ſie bei ihnen bloſs **logiſch**, d. i. ſie meinten, man könne ohne die Verſtandesbegriffe überhaupt nicht denken, und es müſſe alſo nicht nur alles ohne Unterſchied nach den Regeln derſelben gedacht werden, ſondern es ſei auch alles **an ſich** ſo beſchaffen, wie es durch ſie gedacht werde. Sie räumten alſo **intellectuelle Begriffe** ein, nahmen aber keine andere als **ſenſibele Gegenſtände** an. Die Empfindung (αἰσθησις), ſagt Epikur, ſtellt die Dinge dar, wie ſie ſind. Die Vernunft iſt ſelbſt aus ſinnlichen Empfindungen entſprungen. Sie hängt gänzlich von den Sinnen ab, und würde, wenn die Empfindungen falſch wären, mit ihnen in ein Gewebe von lauter Irrthümern übergehen. Alle Verſtandesbegriffe (ἐπινοιαι πασαι) werden von den Sinnen erzeugt, entweder dadurch, daſs ſie unmittelbar in die Sinne fallen, oder nach der Analogie, oder nach der Aehnlichkeit, oder durch Zuſammenſetzung, mit Hülfe des Vernunftſchluſſes. Selbſt die Phantaſien der Wahnſinnigen, und die Träume der Schlafenden, ſind wirklich; dies folgt daraus, daſs ſie den Sinn afficiren; was aber nicht wirklich iſt, kann auch den Sinn nicht afficiren (C. 882).

4. Wir ſehen hieraus, daſs Epikur keine andern als ſinnliche Gegenſtände annahm, und alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ableitete, d. i. behauptete, ſie hätten keine andere Quelle, als die Sinne. Er gehört alſo mit Ariſtoteles zu den **Empiriſten**. Er verfuhr aber nach ſeinem Senſualſyſtem ganz conſequent, denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus. Er behauptete daher ganz conſequent: es giebt keine Endurſachen, die Welt iſt ein Werk des Zufalls und hat einen Anfang, die Seele iſt materiell und ſterblich, aus Nichts wird nichts. Auch in ſeiner Lehre von Gott bleibt Epikur ſeinem Syſtem getreu, denn er behauptet zwar, das Daſeyn göttlicher Naturen erhelle aus den überall von ihnen

ſich vorfindenden Begriffen, welche die Natur ſelbſt allen Menſchen eingepflanzt habe, ſo daſs alle Völker einen Begriff von Gott hätten. Aber Gott ſei ein unſterbliches und glückſeliges Thier. Denn hätte Gott keinen Cörper, ſo müſste er ja ohne Empfindung, ohne Klugheit und ohne Vergnügen ſeyn, welches doch weſentliche Merkmale des Begriffs der Gottheit wären (C. 882). Uebrigens war Epikur in Anſehung der Methode ein Dogmatiker.

5. Epikur ſchränkt alſo, ſeinem Senſualſyſtem ganz gemäſs, allen und jeden Gebrauch der Verſtandesbegriffe, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht, bloſs auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne ein. Lucretius, der des Epikur Syſtem wörtlich darſtellt, ſagt (*de rer. nat. lib. I.* 431 *ſq.*):

Auſser Cörper und Leerem, iſt weiter kein Drittes gedenkbar,
Was zum einen nicht, noch zum andern gehört.
Denn es ſei etwas ſo groſs, ſo klein von Umfang als möglich,
So iſts Etwas doch, und läſst ſich irgend berühren,
Sei's auch noch ſo unmerklich, ſo mehrts die Summe der Cörper.
Iſts hingegen unfühlbar, und hinderts nirgends den freien
Durchgang anderer Cörper; ſo iſts das nehmliche Leere,
Oder der nehmliche Raum, den ich dir oben erklärte. *) (P. 254).

6. Das Fundament der praktiſchen Philoſophie des Epikur iſt: Vergnügen (ἡδονή) iſt der Grund eines glück-

*) *Praeterea nihil eſt, quod poſſis dicere ab omni*
Corpore ſeiunctum, ſecretumque eſſe ab Inani:
Quod quaſi tertia ſit rerum natura reperta.
Nam quodcunque erit, eſſe aliquid debebit id, ipſum
Augmine vel grandi, vel paruo denique dum ſit;
Cui ſi tactus erit quamvis levis, exiguusque,
Corporum augebit numerum, ſummamque ſequetur;
Sin intactile erit, nulla de parte quod vllam
Rem prohibere queat per ſe tranſire meantem;
Scilicet hoc id erit Vacum, quod Inane vocamus.

lichen Lebens und der Zweck unſerer Handlungen; die Hauptbeſtandtheile des Vergnügens ſind aber Schmerzloſigkeit des Cörpers und Ruhe des Gemüths. Das Mittel, dieſe Dinge zu erhalten, und alſo das gröſste Gut, iſt daher Klugheit (φρονησις), aus der alle übrige Tugenden entſpringen. Tugend aber und Vergnügen ſind eins und unzertrennlich. Man trachtet alſo nach der Tugend nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um des Vergnügens willen (δια δε την ἡδονην και τας ἀρετας αἱρεισθαι, οὐ δι ἀυτας) (P. 43 f.).

7. Die Epikuräer, oder Anhänger des Epikur, hatten alſo ein ganz falſches Princip der Sitten zum oberſten angenommen, nehmlich das der Glückſeligkeit, ſie ſagten: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewuſst ſeyn, das iſt Tugend (P. 200); und folglich hielten ſie Handlungsregeln (Maximen), die ſich auf eines Jeden ſubjective Neigungen gründeten, für praktiſche Geſetze, welche doch Grundſätze ſind, die ganz allgemein für alle vernünftige Weſen gelten müſſen, weil ſonſt jedes derſelben eine eigene Moral haben würde. Aber darin verfuhren ſie conſequent genug, daſs ſie ihr höchſtes Gut, die Glückſeligkeit, eben ſo, nehmlich der Niedrigkeit ihres Grundſatzes proportionirlich abwürdigten. Sie erwarteten nehmlich keine gröſsere Glückſeligkeit, als die ſich durch menſchliche Klugheit (wozu auch Enthaltſamkeit und Mäſsigung der Neigungen gehört) erwerben läſst, die, wie man weiſs, kümmerlich genug, und nach den Umſtänden ſehr verſchieden, ausfallen muſs; die Ausnahmen, welche ihre Maximen nothwendig einräumen muſsten, und die ſie zu Geſetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet (P. 228).

8. Die Idee der Epikuräer, oder derjenige Vernunftbegriff, der das Urbild der praktiſchen Vollkommenheit nach der Theorie des Epikur war, iſt die Klugheit, d. i. die Geſchicklichkeit, die rechten Mittel zu wählen, das eigene möglichſt gröſste Wohlſeyn zu erreichen (G. 42). In Anſehung des Weges, zur Klugheit zu gelangen, fanden ſie, daſs nur der Weg der Wiſſenſchaft dazu führe, und glaubten, der Menſch müſſe

ſich daher in jedem Lebensalter mit der Philoſophie beſchäftigen; doch war ihrer Meinung nach der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend, die Klugheit zu erlangen (P. 230. *).

Epikureismus,

Epicureismus, *Epicureisme*. Dasjenige Syſtem der ſpekulativen Philoſophie bei den Alten, welches den reinen Empirismus (daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entſprungen ſei) behauptete, und von demjenigen, der es zuerſt vollſtändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Epikur, den Namen führt.

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Antitheſis, in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt. Dieſe Sätze ſind, nach der Ordnung, in welcher ſie Kant aufſtellt, als dogmatiſche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, [1]) und dem Raume nach keine Grenzen [2]) (M. I. 510).

b. Kein Zuſammengeſetztes in der Welt beſteht aus einfachen Theilen [3]) (M. I, 522).

c. Es giebt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſetzen [4]) (M. I, 533).

d. Es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen nicht in der Welt, nicht auſser der Welt, als ihre Urſache [5]) (M. I, 542).

[1]) Το Παν ἀιει τοιουτον ἠν, οἱος νυν ἐςι, και ἀει τοιουτον ἐςαι.

[2]) Το Παν ἀπειρον ἐςι — τω μεγεθει του κενου.

[3]) Τας των σωματων ἀρχας ἀναγκαιον εἰςται ἀτομους.

[4]) μηδεν ἐιναι των ἐν τω βιω ἑκουσιον, παντα ἀκουσια γινεσθαι πασι. Worte des Epikur nach dem Epiphanius.

[5]) μητε διαταττοντος τινος, μητε διαταξαντος. Dieſes und 1 — 3 ſind die eigenen Worte des Epikur aus ſeinen Briefen beim Diogenes Laertius.

3. Kant meint (C. 499. *.): es fei noch zweifelhaft, ob Epikur vorftehende Grundfätze (κύριαι δόξαι) als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe, d. i. ob es auch feine Meinung gewefen fei, dafs es fich mit den Gegenftänden der Erkenntnifs wirklich fo verhalte, fo dafs es eine, von der fubjectiven Vorftellungsart jedes erkennenden Wefens, ganz unabhängige Wahrheit fei. Vielleicht follten es blofs Maximen des fpeculativen Gebrauchs der Vernunft feyn, oder gewiffe Regulative der Vernunft, nach welchen der Verftand bei feinen Unterfuchungen verfahren müffe; dann hätte Epikur dadurch einen ächteren philofophifchen Geift gezeigt, als irgend einer der Weltweifen des Alterthums. Er meinte vielleicht z. B., wenn man die Naturdinge erklären wolle, fo müffe man fo verfahren, als ob die Welt (das Feld der Unterfuchung) weder Anfang noch Ende habe, f. Idee. Wäre das aber nicht der Fall, fo hat Epikur mehr gefagt, als er wufste. Sein Syftem fchadet dann offenbar dem vernünftigen Handeln oder dem Praktifchen. Er macht dann durch feine finnlichen Erklärungen der Naturerfcheinungen alle Moralität unmöglich. Wirklich fchlug er auch, nach feiner Kanonik (einer Art Logik), alles als leere Vernünftelei aus, was feine objective Realität nicht durch augenfcheinliche in der Erfahrung aufzuftellende Beifpiele beglaubigen kann; wenn es gleich noch fo fehr mit dem Intereffe des praktifchen reinen Gebrauchs verwebt ift (P. 217. M. I, 571. C. 500).

Epigenefis,

generifche Präformation, *Epigenefis*, *Epigenefe*. Das Syftem der Zeugungen organifcher Wefen, als Producte ihres Gleichen (U. 376). In Anfehung diefer Epigenefis hat Niemand mehr geleiftet, als Blumenbach, f. Bildungstrieb (U. 378). Epigenefis der reinen Vernunft ift das Syften der Erzeugung der Erfahrung aus den reinen Verftandesbegriffen; dafs nehmlich diefe Begriffe die Erfahrung möglich machen, oder die Gründe aller Erfahrung überhaupt enthalten (M. I, 179. C. 166 f.).

Epiſyllogismus,

ſ. Proſyllogismus.

Erdbeben,

Erderſchütterung, *terrae motus*, *tremblement de terre*. Dieſen Namen führt die Erſchütterung eines Theils der Erdfläche, welche eine längere oder kürzere Zeit hindurch anhält, und oft von den gewaltſamſten und ſchrecklichſten Folgen begleitet iſt. Kant hat eine Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ſten Jahres einen groſſen Theil der Erde erſchüttert hat, geliefert (S. II). Er iſt in derſelben mit der Erzählung und Unterſuchung dieſer Erſcheinung beſchäftigt, und ſucht die Urſachen derſelben auf. Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer und eines groſsen Theils der Erde; denn von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weſtindien, ſind wenig oder gar keine Küſten davon frei geblieben; ſie wurde an allen Küſten des mittelländiſchen Meeres geſpürt, die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſeyn ſchienen, die Brunnquellen, die Seen wurden in der Schweitz, in Deutſchland, Norwegen, Schweden, Böhmen, Frankreich, Spanien, Irland, Italien, Fetz in Afrika, in auſserordentliche Regung geſetzt. Alles dieſes geſchahe zu gleicher Zeit, den 1. November 1755. als es zu Liſſabon 9 Uhr 50 Minuten Vormittags war. Die wirkende Urſache war wahrſcheinlich eine Bebung des Meergrundes, die durch eine Feuerader verurſacht wurde, welche unter dem Boden der Seen fortlief, aber ſich zugleich unter die Länder erſtreckte, die mit dieſen Meeren in genauer Verbindung ſtehen, und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Durch die unmittelbare Bebung des Seegrundes wurden nun die Gewäſſer im Meere in eine heftige und plötzli-

che Rüttlung verfetzt. Dazu gehörte aber eine Kraft, die gröfser war, als die Laft, mit der die Säule des Meerwaffers, die wir nur 6000 Fufs tief annehmen wollen (das Mittelländifche Meer ift 8000 Fufs tief), auf den Grund der See drückt. Diefe Laft übertrifft die Gewalt noch weit, womit das Feuer hinter einer Kugel her ift, die aus der Höhlung einer Karthauue in der Zeit eines Pulsfchlags 100 Klafter weiter fortgefchleudert wird. Es ift alfo nicht zu verwundern, wenn der Druck des Waffers, als der mittelbaren Urfache des Erdbebens, in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weftindien gefpürt würde. Die Erdbeben haben auch Einflufs in den Luftkreis, fie verändern die Witterung und den Flufs der magnetifchen Materie. Das letztere läfst fich nicht erklären, weil wir mit diefer Materie noch zu wenig bekannt find, aber das erftere rührt von den erhitzten Dämpfen her, die durch die unterirdifchen Gährungen, als die unmittelbare Urfache der Erdbeben, ausgeftofsen werden. Diefe unterirdifchen Gährungen und Erhitzungen brennbarer Materien, welche die unmittelbare Urfache der Erdbeben find, haben grofsen Nutzen; z. B. die warmen Bäder bekommen dadurch ihre mineralifche Eigenfchaft und Hitze, die Erzftufen in den Gebirgen find eine langfame Wirkung derfelben, fie ftofsen flüchtige Salze aus, und treiben fchwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch, die für das Pflanzenreich unentbehrlich find, und verurfachen, dafs die thierifchen Ausdünftungen nicht mit der Zeit fchädlich werden, fie theilen dem Erdboden die ihm unentbehrliche innere Wärme mit. Uebrigens ift es merkwürdig und bis jetzo noch unerklärbar, dafs die weftlichen (und füdlichen) Küften des Oceans jederzeit weit mehr Anfälle von Erdbeben haben, als die öftlichen; daher müffen die weftlichen und füdlichen Küften fteiler abfchüfsig feyn als die öftlichen und nördlichen, und fo findet es fich auch in faft allen Ländern. Man verftöfst gar fehr wider die Menfchenliebe, welche der Anblick fo vieler durch ein Erdbeben leidender Menfchen in uns rege machen follte, wenn man fie für Strafgerichte anfieht; aber erinnern follten fie den Menfchen, dafs die Güter der Erde feinem Triebe nach Glückfeligkeit keine

Genugthuung verschaffen können, und dafs er auf seine Besserung bedacht seyn sollte.

Erfahrung,

empirische Erkenntnifs (C. 147. 218. 234. 277. N. XIII), *experientia*, *experience*. Ein Erkenntnifs, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt (C. 218). Ich sehe z. B. eine Lichtflamme brennen, so habe ich eine Vorstellung, die mit einer, durch den Sinn des Gesichts bewirkten Empfindung begleitet ist, welche Empfindung ich nicht hätte, wenn kein Gegenstand meinen Sinn des Gesichts afficirte; eine solche Vorstellung, von Empfindung begleitet, heifst eben die Wahrnehmung oder unbestimmte empirische Anschauung (C. 422. P. 81). Nun erkenne ich diese brennende Lichtflamme dadurch, dafs ich dieses Object noch durch das bestimme, was ich an demselben wahrnehme, z. B. ich sehe es leuchten, es sieht roth aus, es fackelt, es steht drei Fufs über der Erde u. s. w. Eine solche Erkenntnifs, oder eine solche Beziehung dessen, was ich wahrnehme, auf einen Gegenstand, dafs ich durch diese Wahrnehmung denselben bestimme, oder ihm Prädicate beilege, heifst Erfahrung.

2. Erfahrung ist die Erkenntnifs der Gegenstände (Objecte), welche entsteht, wenn Gegenstände unsere Sinne rühren und Vorstellungen (Wahrnehmungen) bewirken, und die Vorstellungsthätigkeit, dadurch in Bewegung gebracht, diesen rohen Stoff sinnlicher Eindrücke verarbeitet (C. 1). Der Gegenstand, der dadurch erkannt wird, heifst der Gegenstand der Erfahrung (C. XXVI).

3. Die Verarbeitung des rohen Stoffes sinnlicher Eindrücke durch die Vorstellungsthätigkeit bestehet aber darin, dafs sie die Empfindungen, welche alle nach einander und einzeln ins Bewufstseyn aufgenommen werden, mit einander verknüpft, wodurch sowohl zuerst die bildliche Darstellung des Objects selbst in der Anschauung,

d. i. die Erscheinung, dann auch die Bestimmung derselben durch Begriffe, oder das erkennende Denken derselben erst möglich wird. Die sinnlichen Eindrücke sind der Stoff zur Erfahrung. Dieser heisst roh, wenn er als noch unverknüpft gedacht wird. Diesen rohen Stoff können wir aber nicht wahrnehmen, weil die Vorstellungsthätigkeit sogleich bei der Entstehung der Eindrücke verknüpft. Daher kömmt es uns eben vor, als käme die Verknüpfung eben so in uns hinein, wie die Eindrücke selbst. Man kann also auch sagen, die Erfahrung ist Erkenntnifs durch verknüpfte Wahrnehmungen (C. 161.), oder eine solche Synthesis (Verknüpfung,) continuirliche Zusammenfügung) der Wahrnehmungen (C. 218 Pr. 40.), wodurch ein Object erkannt wird. Darauf gehet auch der Ausdruck *in concreto*, welches nichts anders heisst, als in der Erfahrung (C. 873); dahingegen *in abstracto* blofs in der Verstandesvorstellung bedeutet.

4. Es kömmt, um uns eine deutliche Vorstellung von der Erfahrung zu machen, alles darauf an, dass wir sie von der Anschauung, Empfindung der Sinne und von der Wahrnehmung selbst hinlänglich unterscheiden. Wenn ich mir jetzt, vermittelst meiner Einbildungskraft, ein Dreieck vorstelle, so habe ich eine Anschauung. Diese Anschauung ist aber rein und folglich keine Erfahrung, denn es macht dabei nichts Eindruck auf meine Sinne, welches doch wesentlich zur Erfahrung gehört. Gesetzt aber, ich sähe ein hölzernes Dreieck, das etwa zu einem Reifszeuge gehört, so bekäme ich eine empirische Anschauung eines hölzernen Dreiecks, die sich von der vorhergehenden dadurch unterscheidet, dass ich hier ein wirkliches Object, einen wirklichen Gegenstand vor mir habe, der meinen Sinn des Gesichts afficirt, und macht, dass ich nicht blofs, wie vorher, die Form eines Dreiecks anschaue, sondern einen hölzernen Gegenstand, der diese Form hat; ich habe also eine empirische Anschauung. Wir wollen nun annehmen, diese Anschauung wäre noch ganz unbestimmt, wir hätten noch gar

nicht darüber gedacht, wir wüſsten bloſs, daſs wir ſie hätten, aber noch nicht, was wir anſchaueten, wir hätten noch nichts davon ausgeſagt, nichts davon prädicirt, nicht darüber geurtheilt, nicht einmal gefragt, was iſt das? ſo wäre die empiriſche Anſchauung, in ſo fern, eine bloſse Wahrnehmung. Nun aber fange ich an, durch gewiſſe einfache Gedanken zu beſtimmen (zu urtheilen), was ich wahrnehme. Ich ſehe einen Gegenſtand, er iſt ſo und ſo groſs, iſt von Holz, liegt auf dem Tiſch, neben dem Buche u. ſ. w. Dadurch verknüpfe ich nun alle dieſe Wahrnehmungen in Einem Gegenſtande, und zwar ſo, daſs durch die Begriffe der Gröſse, der Beſchaffenheit, des Verhältniſſes (zum Tiſche, Buch u. ſ. f.) eine gewiſſe Nothwendigkeit in meine Urtheile hinein kömmt; und dieſe Erkenntniſs heiſst Erfahrung.*) Es kömmt uns freilich ſo vor, als ſei alles dieſes in der Wahrnehmung enthalten, und ſagten wir bloſs aus, was in der Wahrnehmung zu finden iſt; allein dieſes iſt nicht der Fall. Die Begriffe der Gröſse, der Beſchaffenheit, der Verhältniſſe u. ſ. w. ſind ſolche Vorſtellungen, ohne die wir gar keine Erkenntniſs der Gegenſtände erlangen könnten, die Gegenſtände müſſen daher alle; ohne Ausnahme, nothwendig eine Gröſse, Beſchaffenheit, ein Verhältniſs u. ſ. w. haben. Was aber in unſrer Erkenntniſs allgemein und nothwendig iſt, das kann nicht in der Erfahrung liegen, weil wir ſonſt dieſes nicht zu erfahren brauchten, und alle Erfahrung ſehr überflüſsig und ganz unnütz wäre. Auch läſst ſich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nie erfahren. Wenn wir alſo wirklich finden,

*) Kant ſagt (S. III, 5) auch: die Erfahrung iſt die reflectirte Erkenntniſs, welche aus der Vergleichung mehrerer Apparenzen (Anſchauungen) vermittelſt des Verſtandes entſteht. Hier iſt aber die Rede nicht vom Urſprung der Erfahrung überhaupt, zu der auch der Urſprung der Apparenzen ſelbſt gehört; ſondern von dem Urſprung der Erfahrungserkenntniſs aus ſchon vorhandenen Erfahrungsgegenſtänden, nach dem logiſchen Verſtandesgebrauche, wie es in den folgenden Worten ſelbſt heiſst (ſ. 11.).

dafs ein Gegenftand eine Gröfse, Befchaffenheit u. f. f. hat, fo finden wir etwas, was wir vorher wufsten, und find uns dabei bewufst, dafs dieses nothwendig fei, aber finden diefe Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung, weil fich die Unmöglichkeit des Gegentheils (die Nothwendigkeit) von etwas nicht erfahren läfst. Der rohe Stoff finnlicher Eindrücke bequemt fich alfo fogleich, als wir ihn erhalten, nach diefer fubjectiven Befchaffenheit unfrer Vorftellungsthätigkeit, und wird fähig, von derfelben durch die Vorftellungen der Gröfse, Befchaffenheit, des Verhältniffes u. f. w. verknüpft zu werden, und fo eine Erfahrung zu geben. In diefer Erfahrung finde ich alfo, durch Wahrnehmung, wie grofs der Gegenftand fei, wie er befchaffen fei, in welchen Verhältniffen er ftehe; dafs er aber eine Gröfse, Befchaffenheit und ein Verhältnifs habe, brauche ich nicht wahrzunehmen, denn das weifs ich vor der Erfahrung, weil eben dadurch die Erfahrung möglich wird. Das Wefentliche der Erfahrung ift alfo diefe Einheit (Gröfse, Befchaffenheit u. f. w.), durch welche das Mannichfaltige des rohen Stoffs finnlicher Eindrücke verknüpft und dadurch als ein Object vorgeftellt wird.

5. Wir haben gefehen, Erfahrung befteht aus Anfchauungen und Empfindungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Gefchäft des Verftandes find. Die Sache der Sinne ift anzufchauen, die des Verftandes zu denken. Denken aber ift Vorftellungen in einem Bewufstfeyn vereinigen. Die Vereinigung in einem Bewufstfeyn ift das Urtheil. Alfo ift denken fo viel als urtheilen, oder Vorftellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher find Urtheile entweder blofs fubjectiv, wenn Vorftellungen auf ein Bewufstfeyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder fie find objectiv, wenn fie in einem Bewufstfeyn überhaupt, d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Zu diefer Vereinigung dienen nun die logifchen Momente aller Urtheile (dafs fie z. B. allgemeine, befondere, einzelne, beziehende, verneinende, kate-

gorifche, affertorifche u. f. w. find), denn diefe find fo viel mögliche Arten Vorftellungen in einem Bewufstfeyn zu vereinigen. Dienen aber diefe Momente als Begriffe (z. B. der Allheit, Vielheit, Einheit, Realität, Negation, Subftanz, Accidenz, Wirklichkeit u. f. w.), fo find fie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derfelben in einem Bewufstfeyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Diefe Vereinigung ift entweder analytifch, durch die Identität (zwifchen Prädicat und dem ganzen Subject, oder einem Theil deffelben), oder fynthetifch, durch die Zufammenfetzung oder Hinzukunft ganz verfchiedener Vorftellungen zu einander. Erfahrung befteht alfo in der fynthetifchen Verknüpfung der Wahrnehmungen und Erfcheinungen, oder fchon vorhandener Erfahrungsgegenftände in einem Bewufstfeyn, fo fern diefe Verknüpfung durch obige Begriffe nothwendig ift (Pr. 86 — 89). f. *A priori* 21. b.

6. Anfchauung, Empfindung der Sinne und Erfahrung unterfcheiden fich demnach wefentlich durch die verfchiedenen fynthetifchen Einheiten, durch welche das Mannichfaltige ihres Stoffs verknüpft wird.

Der Begriff der Gröfse, (welcher entweder Vielheit, Allheit oder Einheit ift), ift die wefentliche fynthetifche Einheit (d. i. folche, die die Verknüpfung zu Einem Object möglich macht), welche den rohen Stoff zur Anfchauung (zu der Form) verknüpft. Es ift uns eine Anfchauung völlig undenkbar, wenn wir den Begriff der Gröfse (Quantität) aus derfelben weglaffen. Denn foll die Anfchauung in den äufsern Sinnen z. B. des Gefichts, Gehörs u. f. w. feyn, fo mufs fie einen gewiffen Raum erfüllen, eine gewiffe Zeit dauern; foll fie in dem innern Sinn feyn, z. B. ein Gedanke, Bild der Phantafie u. f. w., fo mufs fie doch zu irgend einer Zeit feyn, und eine Zeitlang dauern. Dadurch wird allein die Vorftellung möglich, dafs ich Etwas anfchaue, indem ich eine Ausdehnung, es fey nun im Raum oder

in der Zeit (Cörper oder Gedanke) vor mir habe. Eben so undenkbar ist uns aber eine mit Empfindung verknüpfte Vorstellung ohne den Gedanken, dass ich irgend Etwas empfinde, und dieser Gedanke ist der der Beschaffenheit (Qualität) (welche entweder Realität, Negation oder Limitation ist). Dieser Begriff ist die wesentliche synthetische Einheit, welche den rohen Stoff der sinnlichen Eindrücke (die Materie des Objects) verknüpft, welches dadurch möglich ist, dass der Eindruck als eine intensive Grösse, d. i. eine solche, die einen gewissen Grad hat, vorgestellt werden muss. Soll ich eine Wahrnehmung haben, z. B. eines Lichts, so muss dasselbe sehr helle, oder sehr dunkel, oder ins Mittel seyn, also seine Beschaffenheit einen Grad haben; nehme ich ein hölzernes Dreieck wahr, so muss das Holz, woraus es bestehet, nothwendig einen bestimmten Grad der Dichtigkeit, Härte, Politur u. s. w. haben. Da nun die Erfahrung Anschauung und Wahrnehmung voraussetzt, so sind, in so fern, jene Einheiten auch wesentliche Einheiten zur Verknüpfung des Mannichfaltigen der Erfahrung (Pr. 91. 92.). Allein die Erfahrung, als solche, hat noch ihre eigenen wesentlichen synthetischen Einheiten, die eben die Wahrnehmung zur Erfahrung erheben, so wie die Beschaffenheit der Empfindung die Anschauung zur Wahrnehmung erhebt. Und diese synthetischen Einheiten der Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Erfahrung sind alle unter dem Titel des Verhältnisses enthalten, und sind die einfachen Vorstellungen der Substanz und des Accidenz, der Ursache und Wirkung, und der Wechselwirkung. Soll ich nehmlich nicht bloss das hölzerne Dreieck anschauen, wozu genug wäre, dass es eine Grösse hätte, und als solche gedacht würde; soll ich es nicht bloss wahrnehmen, wozu genug wäre, dass es eine Beschaffenheit hätte, und z. B. von Holz von einer bestimmten Dichte ist, und als solche gedacht würde; soll ich eine Erfahrung dadurch erhalten, so muss ich das Dreieck als eine Substanz erkennen, deren Beschaffenheiten ihre Accidenzen sind; so muss ich es als eine Wirkung erkennen, die durch die künst-

liche Arbeit des Tischlers, als ihrer Ursache entstanden ist u. s. w. Diess ist nun das Wesentliche einer nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängenden Erkenntniss der Objecte der Sinne, die eben Erfahrung (C. 218. G. 114) heisst. Denn Objecte der Sinne sind eben solche, die ich durch Wahrnehmungen bestimmen kann. Folglich kann man auch sagen, Erfahrung ist Erkenntniss der Objecte, deren Erscheinungen uns gegeben sind (N. XIX), oder durch Wahrnehmung (C. 219.). Die Wahrnehmungen kommen aber in der Erfahrung zufällig zu einander, soll sie nun Sicherheit haben, und von dem blofs Subjectiven in der Wahrnehmung unterschieden werden, so muss sie allgemeingültig werden, welches eben das ist, was sie von der blossen Wahrnehmung unterscheidet. Und das geschieht nun durch die Verknüpfung der Wahrnehmungen durch jene Begriffe der Substanz, Ursache u. s. w., welche Nothwendigkeit in diese Verknüpfung bringen (C. 219).

7. So lange also die Wahrnehmungen nur in ihrer Folge auf einander gedacht werden, sind sie zufällig, und nicht nur ihr Gegentheil ist denkbar, sondern auch eine andere Folge derselben, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne Wärme folgt. Sobald aber die Wahrnehmungen z. B. durch den Begriff der Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sind, ist nicht nur das Gegentheil des Gegenstandes der Wahrnehmungen unmöglich, sondern auch die Folge der Gegenstände auf einander nothwendig und bestimmt. Denn die Ursache muss ihre Wirkung haben, und die Wirkung kann nicht vor der Ursache kommen. Z. B. dass die Erwärmung des Steins aus der Beleuchtung desselben durch die Sonne nothwendig erfolgt (Pr. 89*). Und diese Nothwendigkeit macht die Vorstellungen objectiv, oder giebt ihnen die Beschaffenheit, dass ich nun sicher bin, dass ich eine Erfahrungserkenntniss habe, und nicht blofs ein Spiel meiner Gedanken, dass ich wirklich Objecte erkenne, wie sie in der Sinnenwelt sind, nicht wie ich mir etwa in der Imagina-

tion vorſtelle, daſs ſie in der Sinnenwelt ſeyn könnten. Dieſe nothwendige Verknüpfung erhalten alſo die ſinnlichen Eindrücke durch meine Vorſtellungsthätigkeit, welches freilich nur dadurch möglich iſt, daſs die Objecte ſelbſt nichts anders als Erſcheinungen ſind, d. i. Vorſtellungen, die nur durch meine Vorſtellungsthätigkeit, doch vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke, vorhanden ſind. Die ganze ſinnliche Welt iſt alſo nichts anders als die ſinnlichen Eindrücke, in ſo fern ſie durch die Vorſtellungsthätigkeit in einem nothwendigen und allgemeingültigen Zuſammenhange (d. i als Objecte der Erfahrung) vorgeſtellt und erkannt werden (C. 219.). Und die Erfahrung iſt die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen (C. 226.), oder der Begriff, durch welchen die unbeſtimmten empiriſchen Anſchauungen in einer nothwendigen Verknüpfung vorgeſtellt werden.

8. Zuletzt gehört zu der Erfahrung noch die Erkenntniſs, wie die Erſcheinungen mit dem zuſammenhängen, ohne welches gar keine Erfahrung möglich iſt, d. i. mit den Bedingungen der Erfahrung; wie ſie mit dieſen übereinſtimmt und verknüpft iſt. Es giebt aber, wie wir geſehen haben, drei nothwendige Bedingungen aller Erfahrung; dieſe ſind nehmlich, daſs ſie Anſchauung, Empfindung und eine Verknüpfung enthalte, die Nothwendigkeit hinein lege. Die Anſchauung giebt ihr die Form, die Empfindung die Materie, die Verknüpfung durch den Verſtandesbegriff die Nothwendigkeit. Nun kann ich alſo noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Anſchauung zuſammenhängt, ſo daſs er kann angeſchaut werden oder nicht, ob er mit den Bedingungen der Anſchauung übereinſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas angeſchauet werden kann: das iſt mit Raum und Zeit. Der Begriff aber, durch welchen wir dieſe Verknüpfung mit den Bedingungen der Anſchauung denken, iſt die Möglichkeit. Was folglich in Raum und Zeit kann angeſchaut werden, das wird für möglich erkannt; das Gegentheil für unmöglich in der Er-

fahrung. Ich kann ferner noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Empfindung zuſammenhängt, ſo daſs er kann empfunden werden oder nicht, ob er mit dieſer Bedingung der Wahrnehmung, mit dem Materialen der Sinne zuſammenſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas empfunden werden kann, das iſt mit Eindrücken, die der Gegenſtand ſelbſt, oder ein anderer, mit dem er in einer nothwendigen Verknüpfung ſtehet, auf die Sinne macht. Der Begriff aber, durch welchen wir uns dieſe Verknüpfung mit der Empfindung denken, iſt die Wirklichkeit. Was folglich kann durch ſinnliche Eindrücke unmittelbar oder mittelbar empfunden werden, das wird für wirklich, das Gegentheil für nicht wirklich erkannt. Wir ſehen, das Mögliche, als ſolches, iſt bloſs eine Vorſtellung unſers Verſtandes, das Wirkliche aber eine Vorſtellung unſrer Sinne. Da nun zu einer Vorſtellung des Verſtandes auch gehört, daſs ſie die Form einer ſolchen annehme, ſo bekommen wir hier noch ein unentbehrliches Beſtandſtück des Möglichen, nehmlich, daſs es auch mit den Bedingungen der Erkenntniſs durch Begriffe zuſammenhängen oder damit übereinſtimmen muſs. Es muſs auch können als ein Ding gedacht werden, das eine Gröſse, Beſchaffenheit, Accidenzen, Urſache u. ſ. w. hat. Endlich kann ich noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand mit einer Verknüpfung ſo zuſammenſtimmt, daſs er durch dieſelbe mit dem Wirklichen zuſammenhängt, und ohne ihn das Wirkliche weder angeſchauet, noch empfunden, noch gedacht, noch erkannt werden könnte. Das, wodurch aber das Anſchauen, Empfinden u. ſ. w. möglich iſt, ſind die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung. Folglich muſs er durch dieſe beſtimmt ſeyn. Dieſe Beſtimmung wird nun durch die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit gedacht. Was folglich durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, das iſt nothwendig, im Gegentheil zufällig. Die Nothwendigkeit iſt alſo nichts anders, als die Vorſtellung von der Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit in einem einzigen Begriff. Denn wenn

das blofs Mögliche, fchon dadurch, dafs es möglich ift, für wirklich erkannt wird, fo heifst das nichts anders, als, es wird für nothwendig erkannt. Ein jeder Gegenftand der Erfahrung ift in der Zeit, und den Begriffen des Verftandes unterworfen, denn fonft wäre er nicht möglich. Daraus folgt alfo, dafs nothwendig ein anderes Ding als feine Urfache vor ihm vorhanden feyn mufs, welches nichts anders heifst, als, jenes Ding wird fchon dadurch für wirklich erkannt, ob es wohl nicht empfunden wird, dafs es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zufammenhängt, oder durch den Verftandesbegriff der Caufalität (Urfache und Wirkung) beftimmt wird, d. h. möglich ift, indem diefes Gefetz eine von den formalen Bedingungen der Erfahrung ift. Was Urfache einer vorhandenen Wirkung ift, deffen Wirklichkeit ift nothwendig, oder liegt fchon in der Möglichkeit der Erfahrung felbft, und darf nicht erft durch Empfindung, das Kriterium der (zufälligen) Wirklichkeit, fein Dafeyn bewähren (Pr. 93.), f. übrigens Analogie der Erfahrung.

9. Die Erfahrung enthält alfo zwei fehr ungleiche Elemente, nehmlich

A. eine Materie zur Erkenntnifs, aus den Sinnen. Das ift die Empfindung, welche durch die finnlichen Eindrücke gewirkt wird, die das Object macht, wenn es die Sinne afficirt; und

B. eine gewiffe Form, die Materie zu ordnen, aus dem innern Quell

a. des reinen Anfchauens (der reinen Sinnlichkeit), aus welchem die reinen Anfchauungen entfpringen, die nichts anders find, als die Form, in welcher fich die Empfindungen ordnen, fo dafs fie nun (vermittelft der Selbftthätigkeit der Einbildungskraft) eine bildliche Geftalt im Raum bekommen, oder doch eine Ausdehnung in der Zeit, und empirifche Anfchauungen werden, deren ich mir bewufst bin, d. i. Wahrnehmungen. Die Ge-

genſtände dieſer Wahrnehmungen, da ſie durch die reine Sinnlichkeit ihre Form bekommen, können folglich auſser der Erfahrung nicht exiſtiren, und heiſsen darum Erſcheinungen (C. 521.); und

b. des Urtheilens oder Denkens (dem Verſtande), aus welchem die ſynthetiſchen Einheiten der Gröſse, Beſchaffenheit, Relation und Modalität entſpringen, die nichts anders ſind, als die Formen des Denkens, oder die reinen Begriffe des Verſtandes, durch welche der durch die empiriſche Anſchauung gegebene Stoff gedacht wird, ſo daſs nun erkannt werden kann, welche Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. der Erfahrungsgegenſtand hat (C. 118. Pr. 81.) ſ. Erfahrungsurtheil.

10. Je nachdem die Wahrnehmung für den äuſsern oder innern Sinn gehört, heiſst die Erfahrung

a. eine äuſsere, z. B. die in der empiriſchen Cörperlehre. Sie iſt die Beſtimmung der Exiſtenz der Gegenſtände im Raume; oder

b. eine innere, z. B. die in der empiriſchen Seelenlehre. Sie iſt die Beſtimmung unſerer eigenen Exiſtenz in der Zeit.

Die innere Erfahrung iſt nur mittelbar und nur durch die äuſsere möglich. Denn es gehört dazu

a. der Gedanke von etwas Exiſtirendem in uns, welcher nicht möglich iſt ohne

b. eine innere Anſchauung, die den Stoff giebt zu dem, was in uns exiſtiren ſoll, es ſei das nun Begriff, oder Bild, oder Gefühl. Nun muſs

c. das Subject, in dem die innere Erfahrung ſeyn ſoll, in Anſehung der Zeit beſtimmt werden, das heiſst, es muſs ſich das Subject angeben können, wann und wie lange die Anſchauung vorhanden war, ſonſt wäre ſie nicht in der Zeit, d. h. nicht vorhanden. Zu dieſer Zeitbeſtimmung gehört aber

d. etwas Beharrliches, an welches der Wechſel der Vorſtellungen im innern Sinn geheftet werden kann, damit es möglich werde, die Zeitpuncte und die Zeitdauer dadurch zu beſtimmen. Da nun im innern Sinne kein ſolches Beharrliches iſt, ſondern nichts als ſtets wechſelnde Vorſtellungen; ſo iſt die Zeitbeſtimmung derſelben nicht anders möglich, als durch etwas Beharrliches im äuſsern Sinn, alſo durch eine äuſsere Erfahrung. Folglich iſt die innere Erfahrung nur durch die äuſsere möglich, und nur mittelbar. Ich kann nur dadurch wiſſen, daſs ich Vorſtellungen habe, weil ich ſie an die beharrlichen Gegenſtände im Raume heften kann; ſo daſs ich ſagen kann, ich dachte heute, eben jetzt, geſtern, welches Zeitpuncte ſind, die durch den Umlauf der Erde, alſo einen äuſsern Gegenſtand, ihre Beſtimmung erhalten (C. 275 — 277).

Daraus folgt nun, daſs die äuſsere Erfahrung unmittelbar und durch ſich ſelbſt möglich iſt, und nicht erſt eine innere Erfahrung vorausſetzt.

11. Uebrigens iſt nun wohl nicht erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, daſs jetzt nicht gezeigt worden, wie die Erfahrung empiriſch entſteht; das gehört zur empiriſchen Pſychologie. Denn dieſe unterſucht die natürlichen Erſcheinungen der menſchlichen Seele, und handelt von dem Empiriſchen des Erkenntniſsvermögens, und folglich von dem, was vermittelſt der Empfindungen, der äuſsern Sinne, des innern Sinnes, der Einbildungskraft u. ſ. w. nur erfahren werden kann. Hier haben wir nur gezeigt, was in Anſehung der Erfahrung allgemein und nothwendig iſt, und folglich *a priori* erkannt werden kann, welches nicht die empiriſche Pſychologie, ſondern allein die transſcendentale Logik lehren kann (Pr. 87.). Praktiſche Vorſchriften, Erfahrungen zu erwerben, z. B. durch Beobachtungen und Verſuche, u. ſ. w. giebt die angewandte Elementarlogik. Denn dieſe giebt die Regeln der Beobachtung einer Natur an, die ſchon gegeben iſt, und ſetzet ſchon Erfahrung voraus. Sie lehrt, wie wir (durch

Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, die *a posteriori* sind. Die transscendentale Logik hingegen hat es mit der Entstehung der Natur selbst, also mit den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun. Sie zeigt, wie die Natur, als der Gegenstand aller möglichen Erfahrung, nothwendig entspringen muss; wie folglich die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen (Pr. 77.), s. übrigens *A posteriori* und *A priori*.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede z. 2 Aufl. S XXVI. — Einleit. I. S. 1. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. Hauptst. I. Absch. S. 118. — II. Abschn. §. 22. S. 147. — §. 26. S. 161. — III. Abschn. 3. S. 218. f. — S. 226 — S. 234. — Lehrsatz. Anm. 2. S. 275 — 277. II. Abth. II. B. I. Hauptst. S. 422. — II. Hauptst. 6. Abschn. S. 521. — Methodenl. 3. Hauptst. S 873.

Dessen Prolegom. §. 5. S. 40. — §. 18. S. 77. — §. 20. S. 81 — §. 21 — 23. S. 86 — 89 — §. 24. 25. S. 91. f.

Erfahrungsbegriff.

Empirischer Begriff. Ein Verstandesbegriff *in concreto* (C. 595.) s. Begriff, 7.

Erfahrungsurtheil.

Aus dem unbestimmten Gebrauche der Worte: empirisches Urtheil und Erfahrungsurtheil, entspringen so viele Missverständnisse, und ein deutlicher Begriff von dem Unterschiede derselben trägt so viel bei, sich eine richtige Vorstellung von dem kritischen Idealismus, als der Hauptsache der ganzen kritischen Philosophie zu machen, und selbst noch Licht über den Artikel: Erfahrung zu verbreiten, dass es gewiss nicht überflüssig seyn wird, hier die Bedeutung des Ausdrucks: Erfahrungsurtheil, umständlich auseinander zu se-

tzen. Man muſs alſo zuerſt bemerken, daſs, obgleich alle Erfahrungsurtheile empiriſch ſind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empiriſche Urtheile darum Erfahrungsurtheile ſind, ſondern zu dem Ende zu dem empiriſchen Urtheile erſt noch reine Verſtandesbegriffe hinzukommen müſſen, welche die Wahrnehmungen im Urtheile erſt in Erfahrung verwandeln, folglich das empiriſche Urtheil zu einem Erfahrungsurtheil machen (Pr. 77. f.)

2. Unter einem Erfahrungsurtheile verſteht Kant (Pr. 78) ein empiriſches Urtheil, ſo fern es objective Gültigkeit hat; ein empiriſches Urtheil hingegen, ſo nur ſubjectiv gültig iſt, nennt er ein bloſſes Wahrnehmungsurtheil. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, iſt ein Wahrnehmungsurtheil; die Sonne erwärmt den Stein, iſt ein Erfahrungsurtheil. Zwiſchen beiden iſt ſichtbarlich folgender Unterſchied. In dem erſtern ſind bloſs zwei Wahrnehmungen zuſammengeſtellt: die Sonne beſcheint den Stein, und der Stein wird warm. Zwiſchen beiden Sätzen iſt noch keine nothwendige Verknüpfung. Die Verbindung in dieſem hypothetiſchen Urtheil iſt nur ſubjectiv, ſie ſagt bloſs aus, ich habe es ſo gefunden, es iſt alſo hier bloſs die logiſche Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. In dem Urtheile: die Sonne erwärmt den Stein, iſt hingegen eine nothwendige Verknüpfung. Denn dieſes Urtheil ſagt ſo viel, als: die Sonne iſt die Urſache, daſs der Stein warm wird. In dieſem Urtheile macht der reine Verſtandesbegriff (die Kategorie) der Urſache die Verknüpfung. Es werden nehmlich bei den Erfahrungsurtheilen im Verſtande gewiſſe Begriffe erzeugt, zu welchen im Verſtande die Anlage liegt. Dieſe Begriffe machen die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat nothwendig, und verwandeln dadurch das bloſse Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil, d. h. machen, daſs das Urtheil nun allgemein gültig iſt für jedermann.

3. Alle unsere Urtheile sind zuerst bloſse Wahrnehmungsurtheile, und hernach sollen sie auch jederzeit für uns, und allgemein für jedermann, gültig seyn; denn die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben, welche aus der Uebereinstimmung des Urtheils mit dem Gegenstande nothwendig folgt. Die objective Gültigkeit des Urtheils besteht nehmlich in der Uebereinstimmung desselben mit dem Objecte (Gegenstande), die Allgemeingültigkeit aber in der nothwendigen Uebereinstimmung aller richtig Urtheilenden in ihren Urtheilen über den Gegenstand; hat ein Urtheil aber nothwendige Allgemeingültigkeit, so hat es auch objective Gültigkeit (Pr. 78. f.).

4. Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, d. i. solche Begriffe, die für einander gebraucht werden können, ohne daſs es einen Einfluſs auf die Richtigkeit der Vorstellung hat; und ob wir gleich das Object an sich (wie es auſser unsrer Erfahrung beschaffen seyn mag) nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als allgemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit (oder die Uebereinstimmung mit dem Object als Erfahrungsgegenstande) verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object, durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniſs des Gegenstandes, (d. i. von der Erkenntniſs des Dinges an sich, ohne das Medium der Sinne und des Verstandes, und den Zusatz, den sie zur Erkenntniſs hinzufügen, denn diese ist unmöglich), sondern bloſs von der Bedingung der Allgemeingültigkeit des empirischen Urtheils (dem Verstandesbegriffe) entlehnen. Die Allgemeingültigkeit des empirischen Urtheils beruht nehmlich, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe. Wenn durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der

Vorſtellungen, die unſrer Sinnlichkeit vom Object gegeben ſind, als allgemeingültig beſtimmt wird, ſo wird der Gegenſtand durch dieſes Verhältniſs beſtimmt, und das Urtheil iſt folglich objectiv (Pr. 79. f.), ſ. Gegenſtand.

5. Daſs das Zimmer warm iſt, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, denn es drückt nur eine Beziehung zweier Empfindungen (des Zimmers und der Wärme deſſelben) auf mein Subject aus. Daſs die Luft elaſtiſch iſt, iſt ein Erfahrungsurtheil, weil ſich die Gültigkeit deſſelben nicht auf mich und meinen Zuſtand einſchränkt, ſondern jedermann allezeit dieſelben Wahrnehmungen (Luft und elaſtiſch) unter denſelben Umſtänden nothwendig verbinden muſs (Pr. 80. f.).

6. Wir wollen nun die Erfahrung ſelbſt unterſuchen, und aus derſelben überhaupt ſehen, wie das Erfahrungsurtheil möglich iſt. Zum Grunde liegt

A. die mit Bewuſstſeyn verbundene Anſchauung (Wahrnehmung), die bloſs den Sinnen angehört.

B. gehört auch dazu das Urtheilen, das bloſs dem Verſtande zukömmt. Dieſes Urtheil kann nun zwiefach ſeyn:

a. indem ich bloſs die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewuſstſeyn meines Zuſtandes verbinde; das giebt ein Wahrnehmungsurtheil, oder

b. indem ich die Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn überhaupt verbinde, wodurch nicht mein Zuſtand, ſondern das Object erkannt wird; und das giebt ein Erfahrungsurtheil.

Das Urtheil in *a.* hat nur ſubjective Gültigkeit, ohne Beziehung auf den Gegenſtand. Das Urtheil in *b.* hat objective Gültigkeit, ohne Beziehung auf unſern Zuſtand. Daher iſt es zur Erfahrung nicht genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und vermittelſt des Urthei-

lens in einem Bewufstfeyn zu verknüpfen, dadurch entfpringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung feyn kann; fondern ich mufs durch einen Verftandesbegriff die Wahrnehmungen in einem Bewufstfeyn überhaupt verbinden (Pr. 82.).

7. Es geht alfo noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, nehmlich das Erfahrungsurtheil. Die gegebene Anfchauung mufs durch daffelbe unter einem Begriff (der Kategorie) fubfumirt werden, der dem empirifchen Urtheil Allgemeingültigkeit verfchafft, indem er der Anfchauung die Art beftimmt, wie fie zu Urtheilen dienen kann. Es fei z. B. der Begriff der Urfache ein folcher Begriff, fo beftimmt er, dafs der Begriff der Anfchauung der Luft in Anfehung der Ausfpannung in dem Verhältnifs des Antecedens zum Confequens in einem hypothetifchen Urtheile diene. Der Begriff der Urfache ift alfo ein reiner Verftandesbegriff (eine Kategorie), der nur dazu dient, ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen (Pr. 82. f.).

8. Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil werden kann, zuerft erfordert: dafs die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verftandesbegriff, z. B. der Urfache, fubfumirt werde; z. E. die Luft gehört unter den Begriff der Urfachen, welcher das Urtheil über die Luft in Anfehung der Ausfpannung als hypothetifch beftimmt. Man nehme auch das Beifpiel, das wir gleich anfänglich (in 1.) angeführt haben, um die Befchaffenheit eines Erfahrungsurtheils ins Licht zu fetzen, welches fehr leicht einzufehen ift. Wenn die Sonne den Stein befcheint, fo wird er warm. Das ift ein Wahrnehmungsurtheil, denn ich verknüpfe hier blofs zwei Wahrnehmungen, dafs die Sonne den Stein befcheint, und dafs er warm wird, als zwei auf einander folgende Zuftände in meiner fubjectiven Wahrnehmung. Diefe Verknüpfung enthält keine Nothwendigkeit, ich mag diefes noch fo oft und Andere auch noch fo oft wahr-

genommen haben; die Wahrnehmungen finden fich nur gewöhnlich fo verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, fo kömmt über die Wahrnehmung noch der Verftandesbegriff der Urfache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenfcheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, und ift dennoch fynthetifch. Die Luft ift elaftifch, als Erfahrungsurtheil, d. i. als ein folches, welches die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat mit Nothwendigkeit ausfagt, fetzt ein anderes voraus, nehmlich, dafs fie die Urfache der Ausdehnung ift, die wir an ihr gewahr werden. Die Anfchauung der Luft und die Ausdehnung derfelben wird alfo in diefem letztern Urtheile unter den Begriff der Urfache und Wirkung fubfumirt, wodurch die Wahrnehmungen (der Luft und der Elafticität) in Anfehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetifchen) beftimmt werden, und dadurch das kategorifche Erfahrungsurtheil, die Luft ift elaftifch, möglich machen.

9. Erfahrungsurtheile find jederzeit fynthetifch; denn es wäre ungereimt, ein analytifches Urtheil auf Erfahrung zu gründen. Dafs ein Cörper ausgedehnt fei, ift alfo ein Erfahrungsurtheil. Denn das kann ich fchon wiffen, wenn ich nur blofs den Begriff des Cörpers entwickele (Pr. 27.).

10. Zergliedert man alle feine fynthetifchen Urtheile, fo wird man fie niemals aus blofsen Anfchauungen beftehend finden, die etwa durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden wären. Es ift auch gewifs, dafs felbft die Urtheile der reinen Mathematik, in ihren einfachften Axiomen, von diefer Bedingung nicht ausgenommen find. Die gerade Linie ift die kürzefte zwifchen zwei Puncten, ift z. B. ein fynthetifches Urtheil, das die Anfchauung der geraden Linie unter den reinen Verftandesbegriff der Gröfse fubfumirt, f. Gröfse (Pr. 84. f.).

11. Um nun die Möglichkeit der Erfahrungsurtheile darzulegen, wollen wir hier die verfchiedenen Arten der Urtheile, dann die ihnen parallellaufenden reinen Ver-

ſtandesbegriffe, in einer vollſtändigen Tafel aufſtellen. Hierdurch werden auch die Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrungsurtheile ganz genau beſtimmt werden. Denn ſie ſind Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter jene reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.).

A.

Logiſche Tafel
der Formen oder logiſchen Momente
aller Urtheile

1.
der Quantität nach
ſind alle Urtheile entweder
Allgemeine, oder
Beſondere, oder
Einzelne.

2.
der Qualität nach
ſind alle Urtheile entweder
Bejahende, oder
Verneinende, oder
Unendliche.

3.
der Relation nach
ſind alle Urtheile entweder
Kategoriſche, oder
Hypothetiſche, oder
Disjunctive.

4.
der Modalität nach
ſind alle Urtheile entweder
Problematiſche, oder
Aſſertoriſche, oder
Apodiktiſche. (C. 95.)

B.

Transſcendentale Tafel
der Stammbegriffe des reinen Verſtandes,
oder Kategorien.

1.
der Quantität nach:
Einheit (das Maaſs)
Vielheit (die Menge)
Allheit (das Ganze)

2.	3.
der Qualität nach:	der Relation nach:
Realität (transſcendentale Poſition)	Subſtantialität (Subſtanz und Accidenz.
Negation (transſcendentale Aufhebung)	Cauſalität (Urſache und Wirkung)
Limitation (Einſchränkung.)	Wechſelwirkung (Gemeinſchaft.)

4.

der Modalität nach:

Möglichkeit	—	Unmöglichkeit
Wirklichkeit	—	Nichtſeyn
Nothwendigkeit	—	Zufälligkeit (C. 106).

C.

Reine phyſiologiſche Tafel der allgemeinen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft oder aller Erfahrungsurtheile.

Mathematiſche

1.

Axiomen der Anſchauung.

Princip derſelben:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen (C. 202. M. I. 236.

2.

Anticipationen der Empfindung (Wahrnehmung, in ſo fern Empfindung darin iſt)

Princip derſelben:

Alle Empfindungen ſind intenſive Gröſſen *) (C. 207. M. I. 243.)

*) Kant drückt dies Princip ſo aus: In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Gröſse, d. i. einen Grad. Aber das Reale iſt der Gegenſtand der Empfindung durch den Verſtandesbegriff gedacht. Nun iſt es aber nicht der Verſtandesbegriff der Realität, ſondern das, was macht, daſs dieſer nicht leer iſt, was die intenſive Gröſse hat, und das iſt die Empfindung. Das hat auch Kant ſagen wollen.

Philoſophiſche

3.

Analogien der Erfahrung.

Princip derſelben:

Alle Erfahrungen ſind nothwendige Verknüpfungen der Wahrnehmungen untereinander *) (C. 218. M. I. 256.)

a. Analogie: Grundſatz der Subſtantialität:

In allen Erfahrungen ſind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: daſs in ihnen etwas beharret, woran alles andere wechſelt**). (C. 224. M. I. 264.)

b. Analogie: Grundſatz der Cauſalität:

In allen Erfahrungen ſind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: daſs die Folge der Zuſtände des Beharrlichen nothwendig iſt, und weder gleichzeitig gemacht

*) Kant: Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Ich habe das Princip nur darum etwas anders ausgedrückt, damit es in die Augen falle, daſs die nothwendige Verknüpfung das für die Erfahrung iſt, was die extenſive und intenſive Gröſse für die Anſchauung und Empfindung iſt.

**) Kant: Bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharret die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Ich habe in jedem Grundſatze mit angeben wollen, daſs er eine der drei Arten ausſagt, wie die Wahrnehmungen untereinander verknüpft werden, ſo daſs dieſe Verknüpfung mit Nothwendigkeit verbunden iſt, und der Zuſammenhang der Wahrnehmungen dadurch objectiv wird. Daſs aber das Quantum der Subſtanz in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird, iſt, dünkt mich, ſchon ein vom Grundſatze der Subſtantialität abgeleiteter Satz, der zwar in die transſcendentale Naturlehre, aber nicht zum Grundſatze der Subſtantialität gehört.

noch umgekehrt werden kann. *) C. 232.
M. I. 274.)

c. Analogie: Grundſatz der Wechſelwirkung:

In allen Erfahrungen ſind die Wahrnehmungen dadurch mit einander nothwendig verknüpft: daſs das Zugleichſeyn der Zuſtände des Beharrlichen nothwendig iſt, und nicht in eine objective Folge der Zuſtände verwandelt werden kann. **) (C. 256. M. I. 303.

4.

Poſtulate der Erfahrungserkenntniſs überhaupt:

Princip derſelben.

Alle Erfahrungserkenntniſs ſteht in nothwendiger Verknüpfung mit den Bedingungen der Erfahrung überhaupt. ***)

*) Kant: Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung. Da dieſer Grundſatz das Geſetz der Cauſalität ſelbſt iſt, ſo ſollte er wohl nicht ſo ausgedrückt werden, als ſetze er dies Geſetz noch voraus. Ich habe daher das Geſetz ſelbſt im Grundſatze angegeben.

**) Kant: Alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung. Sollte wohl heiſsen, die Erfahrung vom Zugleichſeyn der Subſtanzen iſt nur dadurch möglich, daſs ſie in durchgängiger Wechſelwirkung ſind. Denn der Grundſatz ſoll die Nothwendigkeit dieſer Verknüpfung ausſagen, und nicht die Wechſelwirkung als ein bloſſes Prädicat des Zugleichſeyns angeben. Ich habe den Grundſatz, wie oben, ausgedrückt, um die Uebereinſtimmung mit dem vorhergehenden zugleich zu bezeichnen.

***) Dies Princip hat Kant nicht, es iſt aber offenbar der allgemeine Satz, der alle Poſtulate des empiriſchen Denkens oder der Erfahrungserkenntniſs in ſich vereinigt.

Dynamiſche.

a. Poſtulat der Möglichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs möglich — im Gegentheil unmöglich *) (kann ſich unter den Erfahrungen befinden, man kann Erfahrungserkenntniſs davon erlangen — oder nicht.)

b. Poſtulat der Wirklichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand der Erkenntniſs wirklich — im Gegentheil nicht wirklich **) (in der Erfahrung vorhanden — oder nicht.)

c. Poſtulat der Nothwendigkeit:

Steht die Erfahrungserkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung mit den transſcendentalen Geſetzen der Erfahrung, ſo iſt der Gegenſtand nothwendig ***) (muſs in der Erfahrung vorhanden ſeyn, wenn er auch nie empfunden würde, — oder nicht) — (C. 265. f. M. I. 313 — 315.) (C. 200. M. I. 234. Pr. 86).

*) Kant: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinſtimmt, iſt möglich.

**) Kant: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

***) Kant: Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig. Man wird leicht einſehen, wenn man die Artikel: Erfahrung, Erfahrungsurtheil, Analogie, Analogien der Erfahrung, Katego-

13. Wir wollen nun alles bisherige in einen Begriff zusammen fassen. Man muss aber zuvörderst sich erinnern, dass hier nicht die Rede sey von der Entstehung eines Urtheils über einen Gegenstand der Erfahrung, wozu Beobachtungen und Versuche über diesen Gegenstand den Stoff hergeben, so dass dadurch eine Erkenntniss entspringt, welche man gewöhnlich Erfahrung*) nennt. Hier ist nicht die Rede von der Entstehung dieser Erfahrung, sondern der Erfahrungsgegenstände und ihrer Verknüpfung selbst, also von dem, was dazu nothwendig gehört. Die Entstehung der Erfahrungsurtheile durch Beobachtung, Versuche und Vergleichung mehrerer Erfahrungsgegenstände, ihrer Zustände und der Veränderungen derselben unter einander, gehört in die empirische Psychologie, und würde selbst auch da niemals gehörig entwickelt werden können, ohne die Voraussetzung dessen, was wir jetzt, als zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehörig, untersuchen (Pr. 87.).

14. Erfahrung besteht nun aus Anschauungen und Urtheilen. Urtheile aber aus sinnlichen Anschauungen sind bei weitem noch nicht Erfahrungsurtheile. Denn jene würden nur die besondere und zufällige Verbindung der Wahrnehmungen aussagen, die Erfahrungsurtheile aber sollen eine Erfahrung über-

rie u. a. m. durchgedacht hat, dass ich in obiger Tafel nicht etwa von Kant abweiche, oder andere Grundsätze angebe, sondern nur diese Grundsätze theils übereinstimmender, theils den Sinn derselben bestimmter auszudrücken gesucht habe.

*) Hier bedeutet Erfahrung bloss die Wahrnehmung dessen, was in einer schon gegebenen Erfahrung zufällig, und durch die Sinne gegeben ist, und das Angeben und Bestimmen dieser Wahrnehmungen durch Urtheile. Es ist z. B. etwas Empirisches, durch Beobachtungen und Versuche die Ursachen des Blitzes entdecken, welches man freilich auch Erfahrung nennt; aber die nothwendige Verknüpfung zwischen der elektrischen Materie und dem Phänomen des Blitzes, durch das Gesetz der Causalität, bringt diese Erfahrung ursprünglich hervor.

haupt ausſagen. Die Wahrnehmungsurtheile ſagen alſo den Zuſtand des wahrnehmenden Subjects beim Erkennen aus, die Erfahrungsurtheile aber den Zuſtand des zu erkennenden Objects oder Gegenſtandes. Das Erfahrungsurtheil muſs alſo noch über die ſinnliche Anſchauung und die logiſche Verknüpfung derſelben in einem Urtheile (nachdem ſie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) etwas hinzufügen, was das ſynthetiſche Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingültig beſtimmt, und das iſt derjenige Begriff, der die Anſchauung in Anſehung einer der zwölf Formen der Urtheile (in 12 A) beſtimmt, und der ein Begriff *) von derjenigen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauungen iſt, die nur durch eine gegebene logiſche Function der Urtheile (die in 12, A, alle aufgeſtellt ſind) vorgeſtellt werden kann (Pr. 81. f.).

15. Die Sache der Sinne iſt, anzuſchauen, der Verſtand denkt. Denken aber heiſst nichts anders, als Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denke ich mir z. B. den Tiſch, ſo vereinige ich die Vorſtellung des Tiſchblatts, der Beine, des Schiebkaſtens in Ein Bewuſstſeyn, oder ſtelle mir alles dieſes in einer einzigen Vorſtellung vor. Dieſe Vereinigung iſt entweder zufällig und ſubjectiv, oder nothwendig und objectiv. Die Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil; denn wenn ich mir den Tiſch vorſtelle, ſo iſt dieſe Vorſtellung nichts anders, als ein Inbegriff aller der Urtheile: der Gegenſtand hat ein Tiſchblatt, Beine, Schiebkaſten u. ſ. w. Denken und urtheilen iſt alſo einerlei. Daher ſind Urtheile entweder bloſs ſubjectiv, oder auch objectiv. Die logiſchen Momente aller Urtheile (12, A) ſind ſo viel mögliche Arten, zufällig zu einander kommende Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen (zu denken). Dienen aber eben dieſelben als Begriffe (12 B), ſo ſind ſie Begriffe von der

*) Dieſe Begriffe ſind in 12, B alle aufgeſtellt.

nothwendigen Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewufstseyn. Diese Vereinigung in einem Bewufstseyn ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Ein Erfahrungsurtheil besteht nun in der synthetischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewufstseyn, so fern dieselbe nothwendig ist. Die reinen Verstandesbegriffe (12, B.) stellen also die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vor (Pr. 88. f.).

16. Wenn Urtheile die Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewufstseyn enthalten, so sind sie Regeln. Wenn diese Regeln die Vereinigung als nothwendig vorstellen, so sind sie Regeln *a priori*; werden sie von keinen andern Regeln weiter abgeleitet, so sind sie Grundsätze. Da nun diejenigen Urtheile, welche die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einem Bewufstseyn enthalten, und daher, der Form des Denkens nach, die Erfahrung allein möglich machen, von keinem andern Urtheile weiter abgeleitet sind, so sind sie die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrungsurtheile (sie sind in 12, C. aufgestellt) (Pr. 89. f.).

17. Diese Grundsätze möglicher Erfahrungsurtheile sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden, da Natur der Inbegriff aller Erfahrungsgegenstände ist. Folglich ist hiermit zugleich eine andere Aufgabe, welche die Anfänge aller Naturlehren uns aufgeben, wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöset. Denn

a. das Systematische einer Wissenschaft ist hier vollkommen anzutreffen; weil jene logische Tafel (12, A) ein logisches System ausmacht, das die formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt enthält (S. Kategorie).

b. die Begriffe, welche auf dieses System gegründet sind (12, B.), und die Bedingungen zu allen syntheti-

ſchen und nothwendigen Urtheilen enthalten, machen eben darum ein transſcendentales Syſtem aus.

c. die Grundſätze (12, C.), vermittelſt deren alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe ſubſumirt werden, machen ein phyſiologiſches d. i. Naturſyſtem aus. Dieſes Naturſyſtem geht vor aller empiriſchen *) Naturerkenntniſs her. Alle Naturerkenntniſs aus der Erfahrung wird durch dieſe erſt möglich gemacht, und ſie kann daher die eigentliche allgemeine und reine, d. i. mit keiner Erfahrungserkenntniſs vermiſchte, Naturwiſſenſchaft genannt werden. Dieſe Naturwiſſenſchaft muſs aber wohl unterſchieden werden von der, die Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft vorträgt. Dieſe enthält zwar auch lauter Principien, die nicht empiriſch ſind (denn darum führen ſie eben den Namen der metaphyſiſchen Anfangsgründe); aber ſie legen doch den empiriſchen Begriff einer Materie zum Grunde, und ſtellen den Umfang der Erkenntniſs dar, deren die Vernunft über dieſen Gegenſtand *a priori* fähig iſt. Jene reine Naturwiſſenſchaft aber handelt, ohne Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Erfahrungsobject, von den Geſetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen. Sie iſt daher die transſcendentale Naturwiſſenſchaft (Pr. 90. N. VII. f.).

18. Das erſte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 1.) ſubſumirt alle Anſchauung in Raum und Zeit unter den Begriff der Gröſse, und iſt in ſo fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite (12, C. 2.) ſubſumirt alle Empfindung, nicht geradezu unter den Begriff der Gröſſe, weil Empfindung weder Raum noch Zeit enthält, ob ſie gleich den ihr correſpondirenden Gegenſtand in beide ſetzt. Allein es iſt zwiſchen Empfindungsvorſtellung (welche durch den Begriff der Realität ge-

*) Durch ſogenannte Erfahrungen in der Phyſik und Chemie.

dacht wird) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anſchauung in der Zeit, doch ein Unterſchied, der eine Gröſse hat, da nehmlich zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finſterniſs, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte u. ſ. w., immer noch kleinere Grade gedacht werden können. Eben ſo finden zwiſchen jedem Grade der Erfüllung des Raums und dem völlig leeren Raume, ſo wie ſelbſt zwiſchen einem Bewuſstſeyn und dem völligen Unbewuſstſeyn (der pſychologiſchen Dunkelheit) immer noch kleinere Grade ſtatt. Daher iſt keine Wahrnehmung möglich, welche einen Mangel bewieſe. Der Verſtand kann durch dieſen Grundſatz ſogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empiriſchen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ausmachen, anticipiren. Dieſer Grundſatz, daſs alle Empfindungen (das Reale der Erſcheinungen *) Grade haben, iſt ein zweites Princip der Anwendung der Mathematik (*matheſis intenſorum*) auf Erfahrung (Pr. 91. f.).

19. Das dritte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 3. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Wahrnehmungen untereinander, daſs ſie nehmlich durch nothwendige Verknüpfungen im Verſtande Erfahrungen werden, und iſt in ſo fern eine dynamiſche (durch Begriffe bewirkte) Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen. Daher müſſen Erſcheinungen unter den Begriff

a. der Subſtanz (des Beharrlichen), welcher aller Beſtimmung des Daſeyns zum Grunde liegt, und den Begriff der Accidenzen (der wechſelnden Beſtimmungen) (12, C. 3. a.);

b. der Wirkung in Beziehung auf ihre Urſache, welche Beeriffe aller Beſtimmung der Zeitfolge unter den Erſcheinungen, den Begebenheiten zum Grunde liegen (12, C. 3. b.); und

*) S. die Anmerkung zu 12, C. 2.

c. der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), welcher aller Beſtimmung des Zugleichſeyns der Erſcheinungen, in ſo fern daſſelbe durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden ſoll, (12, C. 3. c.)

ſubſumirt werden. Dieſe Grundſätze ſind die eigentlichen (transſcendentalen) Naturgeſetze, welche dynamiſch (oder philoſophiſch) heiſsen können, weil man ſie nicht in der Anſchauung, wie die Gröſsen, darſtellen, ſondern bloſs durch Begriffe denken kann. (Pr. 92. f.).

20. Das vierte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 4. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Erſcheinungen zur Erfahrung überhaupt, daſs ſie durch nothwendige Verknüpfung der Erkenntniſs derſelben mit dem Vermögen der Erfahrung noch eine beſondere Beſtimmung erhalten, nehmlich die, in welcher Erkenntniſskraft der Gegenſtand entſpringt und ſeinen Sitz hat; und iſt ebenfalls in ſo fern eine dynamiſche Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen, nicht unter einander in der Erfahrung, ſondern der Verknüpfung deſſelben mit der Erfahrung überhaupt. Erſcheinungen müſſen

a. mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmen, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind möglich oder bloſs im Verſtande vorhanden (12, C. 4. a.).

b. mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind wirklich oder in den Sinnen vorhanden, hängen mit den Wahrnehmungen zuſammen (12, C. 4. b.); oder

c. mit den formalen und materialen Bedingungen zugleich, ſo daſs der Gegenſtand ſchon durch die bloſſe Vernunft als vorhanden erkannt werden muſs, ſo iſt er, wenn es in einen Begriff vereinigt, oder gedacht wird, nothwendig (12, C. 4, c.).

21. In dieſem Artikel iſt zugleich das Weſentliche im Syſtem der Kategorien (12, B.) gezeigt wor-

den, nehmlich das, warum dies Syſtem allein zur Philoſophie gezählt zu werden verdient. Es iſt nehmlich die wahre Bedeutung dieſer reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt worden. Sie ſind für ſich ſelbſt nichts als logiſche Functionen. So iſt z. B. der Begriff der Allheit diejenige logiſche Function, durch welche allgemeine Urtheile möglich werden; indem durch dieſen Begriff die Subſumtion des Subjects unter den Begriff des Prädicats als allgemein vorgeſtellt wird, nehmlich daſs alle Glieder der Sphäre des Begriffs im Subject unter den Begriff des Prädicats gehören. Als ſolche Functionen, d. i. Einheiten der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, machen ſie nicht den mindeſten Begriff von einem Object an ſich ſelbſt aus; man kann ſich z. B. keine Allheit vorſtellen, wenn man von aller Anſchauung in Raum und Zeit dabei abſtrahirt, denn in der Allheit liegt das Merkmal der Vielheit, und dieſes ſetzt das Zählen voraus, dieſes aber iſt das Hinzuthun einer Einheit zu der andern, welches nur nach einander, das iſt als Beſtimmung der Zeit möglich iſt. Die Kategorien bedürfen alſo, daſs ihnen ſinnliche Anſchauungen zum Grunde liegen, und dienen alsdann nur dazu, empiriſche Urtheile in Anſehung der Functionen zu urtheilen zu beſtimmen, und dadurch zu allgemeingültigen oder Erfahrungsurtheilen zu machen (Pr. 120. f.). S. übrigens Kategorie.

Kant. Prolegomenen, §. 2. c, 1. S. 27. — §. 18. — 25. S. 77 — 93. — §. 39. S. 120.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95. — III. Abſchn. §. 10. S. 106. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 200. — 1. S. 202. — 2. S. 207. — 3. S. 218. — A. S. 224. — B. S. 232. — C. S. 256. — 4. S. 265.

Erfüllung des Raums,

expletio ſpatii. So heiſst in der Dynamik die Eigenſchaft der Materie, daſs ſie allem Beweglichen

widerstehet, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. (N. 31.); oder, dass sie den materiellen Substanzen im Raum Widerstand leistet (S. II. 392.).

2. Die Erfüllung des Raums ist entweder mathematisch, oder dynamisch, je nachdem man sich den Grund dieser Erfüllung vorstellt. Die mathematische Erfüllung des Raums ist diejenige, welche auf absoluter Undurchdringlichkeit, d. i. auf der Voraussetzung, dass die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sey, beruht; die dynamische Erfüllung des Raums ist diejenige, die auf relativer Undurchdringlichkeit, d. i. auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst (N. 40.), s. Bewegung, 7.

Erhaben,

s. Erhabenheit.

Erhabene,

s. Erhabenheit.

Erhabenheit,

sublimitas. So nennt man diejenige Beschaffenheit eines Gegenstandes, dass er schlechthin, absolut, in aller Absicht, über alle Vergleichung gross ist (U. 80. 84.). Sie muss aber eigentlich im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Gegenstande gesucht werden, dessen Beurtheilung die Stimmung der Erhabenheit veranlasst (M. II. 561. U. 95.). Diese Stimmung entsteht allemal, wenn wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur ausser uns (so fern sie auf uns einfliesst), überlegen zu seyn uns bewusst werden können. Alles, was das Gefühl unsrer Ueberlegenheit in uns erregt, heisst daher erhaben (M. II. 578. U. 109.).

2. Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt (M. II. 588. U. 115.). Eine ägyptische Pyramide ist z. B. erhaben; denn das Interesse der Sinne bei der Anschauung derselben ist, das Ganze derselben in Eine Sinnenvorstellung (Anschauung) zusammen zu fassen, nun fühlt sich aber dabei die Einbildungskraft zu schwach, diese Idee des Ganzen in der Anschauung zu erreichen, und dieser Widerstand des Gegenstandes (der Pyramide) gegen das Interesse der Sinne (sich dieselbe ganz in der Anschauung darzustellen) versetzt in ein rührendes Wohlgefallen. Wir sollten also nicht den Gegenstand (die Pyramide) erhaben, sondern zur Darstellung der Erhabenheit im Gemüth tauglich nennen (U. 76.). Das sind nun diejenigen Gegenstände der Natur, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit mit sich führt (U. 93.). Die Bestrebung zur Zusammenfassung überschreitet hier das Vermögen der Einbildungskraft in der ästhetischen Größsenschätzung, d. i. in der durch bloſse Anschauung, welche ihre Grenze hat; also betrifft die Beurtheilung, daſs der Gegenstand erhaben sey, nur die Gemüthsstimmung des Subjects (nicht das Object oder den Gegenstand) (M. II. 559 U. 93. f.).

3. Kant handelt im zweiten Buche des ersten Theils der Critik der Urtheilskraft die Analytik des Erhabenen ab (U. 74. — 131.), d. i. denjenigen Theil der Critik der ästhetischen Urtheilskraft, der das Geschäft des Beurtheilungsvermögens des Erhabenen in seine Elemente auflöset. Er macht zuerst einen Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen, indem er das Schöne und Erhabene mit einander vergleicht, die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden zeigt, und darauf aufmerksam macht, daſs die Erhabenheit nicht in dem Gegenstande, sondern in uns liegt (U. 23.).

A. Das Erhabene kömmt nehmlich mit dem Schönen darin überein, daſs

a. beides für sich selbst gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie etwa das Angenehme);

b. beides ein Reflexionsurtheil voraussetzt (d. i. ein Urtheil über eine gegebene Vorstellung, die im Gemüth mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund diesen Zustand des Gemüths zu erhalten);

c. beides liegt also die Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstandde zum Grunde; daher sind auch

d. beiderlei Urtheile einzelne; und

e. subjectiv-allgemeingültige (M. II. 534. U. 74.).

B. Das Erhabene ist darin vom Schönen unterschieden, dass

a. das Erhabene die Unbegrenztheit am Gegenstande, das Schöne die Begrenzung (Form) des Gegenstandes betrifft; so dass

b. das Erhabene für die Darstellung eines unbestimmten Vernunftbegriffs (einer Idee), das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs (der subjectiven Zweckmäsigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen Zweck) genommen zu werden scheint; und

c. das Wohlgefallen im Gefühl des Erhabenen mit der Vorstellung der Quantität (Gröſse), das Wohlgefallen im Gefühl des Schönen mit der Vorstellung der Qualität (Beschaffenheit) verbunden ist;

d. das Erhabene nur indirecte (durch augenblickliche Hemmung und darauf sogleich folgende desto stärkere Ergiessung der Lebenskräfte), das Schöne aber directe ein Gefühl des Lebens bei sich führt; und daher

e. das Erhabene als Rührung die Einbildungskraft auf eine ernsthafte Weise beschäftigt und mit Reizen unvereinbar, das Schöne aber mit Reizen und einer splendiden Einbildungskraft vereinbar ist; so dass

f. das Wohlgefallen am Erhabenen bloss negative Lust (Bewunderung), das Wohlgefallen am Schönen aber positive Lust genannt zu werden verdient;

g. das Erhabene der Form nach zweckwidrig, das Schöne zweckmässig für unsre Urtheilskraft erscheint;

h. das Erhabene der Einbildungskraft unangemessen, das Schöne als ein Gegenstand, der für unsre Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt ist, erscheint;

i. das Erhabene gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft ist, das Schöne aber an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht.

(M. II. 536. U. 75.).

4. Das Erhabene wird aber eingetheilt in das Mathematisch-Erhabene und das Dynamisch-Erhabene (U. 79.). Die Eintheilung gründet sich auf die verschiedene Beziehung der mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundenen Bewegung des Gemüths, beim Gefühl des Erhabenen, auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen. Das Mathematisch-Erhabene ist, wenn das Gemüth bei der Beurtheilung eines Gegenstandes eine Bewegung empfindet, die auf das Erkenntnissvermögen bezogen wird, da denn der Gegenstand mathematisch-erhaben heisst; mit dem Dynamisch-Erhabenen verhält es sich eben so in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Grösse, die wir ästhetisch nicht zusammenfassen können, aber die doch unsre Vernunftidee vom Unendlichen nicht erreicht, ist mathematisch erhaben; als Macht aber, der wir als Sinnen-

wesen nicht widerstehen würden, die aber über uns als frei handelnde Vernunftwesen keine Macht hat, ist sie dynamisch - erhaben. Man muss sich aber nicht wirklich fürchten, um das Dynamisch - erhabene zu fühlen, denn an einem Schrecken kann man kein Wohlgefallen finden; sondern man denkt sich nur den Fall, da wir der Macht vergeblich Widerstand thun werden. So ist der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt dynamisch-erhaben; aber in Ruhe ist er mathematisch - erhaben. Die Natur wird also in unserm ästhetischen Urtheile als dynamisch - erhaben beurtheilt, wenn die Darstellung ihrer Macht dem Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur fühlbar macht. Das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unsers Vermögens (M. II. 575.), so wie die Anlage zu demselben in unsrer Natur ist (U. 102 — 106.). Die Natur wird aber als mathematisch - erhaben beurtheilt, wenn die Darstellung ihrer blossen Grösse (Quantität) alles dieses bewirkt.

5. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist nun,

A. der Quantität nach, allgemeingültig, denn ich verlange, ein jeder soll den Gegenstand erhaben finden (U. 82.). Da erhaben so viel als über alle Vergleichung gross heisst, so giebt es keinen Maasstab für das Erhabene, und es ist also eine Grösse, die bloss sich selber gleich ist (U. 84.). Folglich ist das erhaben, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist (U. 84.), und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maasstab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II. 549.). Zu der Idee des Erhabenen wird die ästhetische Grössenschätzung erfordert, erreicht diese bei einem Gegenstande ihr Maximum (ihre äusserste Grenze), so führt der Gegenstand in unsrer Beurtheilung desselben die Idee des Erhabenen mit sich (U. 85. f.). Zu einem reinen ästhetischen Urtheile über das Erhabene muss man dieses an einer Grösse in der rohen Natur aufzeigen; denn in dieser Art der

Vorſtellung enthält die Natur nichts Ungeheueres (denn das iſt dasjenige, was durch ſeine Gröſse den in ſeinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtet; ein reines Urtheil über das Erhabene muſs aber, als äſthetiſch, gar keinen Zweck des Gegenſtandes zum Beſtimmungsgrunde haben). Beiſpiele vom Mathematiſch-Erhabenen der Natur in der bloſsen Anſchauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht ſowohl ein gröſserer Zahlenbegriff (denn dieſe Zuſammenfaſſung hat für uns keine Grenze, man kann ſie ſo weit treiben, als man will, allein ſie iſt bloſs logiſch, im Verſtande, nicht äſthetiſch, in der Anſchauung), als vielmehr groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben wird (M. II. 562. U. 95.).

6. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt ferner,

B. der Qualität nach, ohne Intereſſe; denn es beſteht eigentlich in der Achtung für unſere eigene Beſtimmung (zu der es gehört, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne für uns Groſses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen) (U, 96.). Die Qualität des Gefühls des Erhabenen iſt, daſs es ein Gefühl der Unluſt über das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen an einem Gegenſtande iſt, die (der Relation nach) darin doch zugleich als zweckmäſsig vorgeſtellt wird; indem unſer eigenes ſinnliches Unvermögen uns das Bewuſstſeyn eines unbeſchränkten Vermögens (der Ideen im Theoretiſchen ſowohl, als Praktiſchen) entdeckt (M. II. 567. U. 100.). Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo ein Gefühl der Unluſt aus der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Gröſsenſchäzzung zur Gröſsenſchätzung der Vernunft (ſo wohl der bloſsen Gröſse oder Quantität beim Mathematiſch-erhabenen, als auch der Macht beim Dynamiſch-erhabenen), und eine dabei zugleich geweckte Luſt, aus der Uebereinſtimmung eben dieſes Urtheils der Unangemeſſenheit des gröſsten ſinnlichen Vermögens, ſo fern die Beſtrebung doch für uns Ge-

setz ist. Es ist nehmlich für uns Gesetz (der Vernunft), und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne Grosses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen, und so wird durch jene Unlust die Lust an dieser unsrer übersinnlichen Bestimmung geweckt (M. II. 564. U. 97. f.). Das Gemüth fühlt sich aber in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur **bewegt**, oder es ist mit dieser Vorstellung das Gefühl der **Rührung** verbunden (U. 43); da es in dem ästhetischen Urtheile über das **Schöne** der Natur in **ruhiger** Contemplation ist. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer **Erschütterung** verglichen werden, d. i. mit einem schnell wechselnden Abstossen und Anziehen eben desselben Objects; denn sie wird vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiessung der Lebenskraft gewirkt. Das Ueberschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung getrieben wird) ist für sie gleichsam ein furchtbarer Abgrund, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Uebersinnlichen gesetzmässig, mithin für die Sinnlichkeit abstossend und für die Vernunft anziehend. Das Urtheil selbst aber bleibt hierbei immer nur ästhetisch, weil es bloss das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) als harmonisch vorstellt, ohne einen bestimmten Begriff vom Object zum Grunde zu haben. So wie nehmlich Einbildungskraft und **Verstand** in der Beurtheilung des **Schönen** durch ihre **Einhelligkeit**, so bringen Einbildungskraft und **Vernunft** durch ihren **Widerstreit** subjective **Zweckmässigkeit** der Gemüthskräfte hervor (M. II. 565. U. 98. f.).

7. Das Wohlgefallen am Erhabenen ist also,

C. der **Relation** nach, **subjectiv zweckmässig**. Wenn nehmlich eine Grösse beinahe das äusserste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch

durch die Zahlgröſsen zur äſthetiſchen Zuſammenfaſſung in eine gröſsere Einheit aufgefordert wird, ſo fühlen wir uns im Gemüth als äſthetiſch in Grenzen eingeſchloſſen, und das macht Unluſt, aber die Vernunft findet dieſe und alle äſthetiſche Zuſammenfaſſung zu klein für ihre Idee, und das macht Luſt. Welches iſt hier alſo die ſubjective Zweckmäſsigkeit, und wodurch wird ſie als Norm (Richtmaaſs) vorgeſchrieben, um in der bloſsen Gröſsenſchätzung einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen zu finden? In einer äſthetiſchen Gröſsenſchätzung iſt die Zuſammenfaſſung zur Einheit des Maaſses durch die Einbildungskraft allein für ſie zweckmäſsig (U. 100. f.). Nun hat aber die äſthetiſche Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung der Einbildungskraft ihre eigene Grenze. Die Vernunft aber fordert Zuſammenfaſſung aller gegebenen Gröſsen in Eine Anſchauung (Totalität), und für alle Glieder einer fortwachſenden Zahlreihe Darſtellung, und nimmt ſelbſt das Unendliche von dieſer Forderung nicht aus, vielmehr will ſie daſſelbe als ganz gegeben gedacht haben (M. II. 557. U. 91. f.). Das Unendliche aber iſt ſchlechthin groſs, und es als ein Ganzes auch nur denken zu können (unter einem Begriffe ganz zuſammen zu faſſen), erfordert ein überſinnliches Vermögen (Vernunft) im menſchlichen Gemüthe (M. II. 558. U. 92. f). Die Einbildungskraft und Vernunft bringen alſo hier durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäſsigkeit der Gemüthskräfte hervor, d. i. machen, daſs wir uns, durch das unangenehme Gefühl unſrer ſinnlichen (theoretiſchen oder praktiſchen) Ohnmacht, unſres, der ganzen Natur (der Erkenntniſs und dem Willen nach) weit überlegenen überſinnlichen Vermögens, mit einem Gefühl der Luſt, bewuſst werden (U. 98. f.). Das Zuſammenfaſſen einer Vielheit in die Einheit iſt eine ſubjective Bewegung der Einbildungskraft, die dem innern Sinne (in welchem alles, wegen der Zeit, in einer Folge und nicht auf einmal, angeſchauet werden kann) Gewalt

anthut, welche aber doch für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmäſsig beurtheilt wird (U. 99. f.). Folglich wird die Unluſt im Gefühl des Erhabenen als zweckmäſsig vorgeſtellt (U. 100. f. M. II. 568.).

8. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt endlich, D. der Modalität nach, nothwendig zweckmäſsig. Mit unſerm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir aber uns nicht leicht Eingang bei Andern verſprechen, weil zu einem ſolchen Urtheil eine gröſsere Cultur der Erkenntniſsvermögen erforderlich iſt (M. II. 579.). Was wir daher erhaben nennen, das wird dem rohen Menſchen bloſs abſchreckend vorkommen (U. 110. f.). Darum hat es aber doch ſeine Grundlage in der menſchlichen Natur, nehmlich in der Anlage zum Gefühl für praktiſche Ideen (dem Moraliſchen) (M. II. 581. U. 111. f.). Hierauf gründet ſich nun die Nothwendigkeit der Beiſtimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, daſs wir nehmlich Jemanden das Gefühl abſprechen (U. 112.). Vom Zuſammenhange des Gefühls des Erhabenen mit dem überſinnlichen Subſtrat ſ. Ueberſinnliches.

9. Kant hat Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II. 289.—379.) geſchrieben, ſ. Schönheit. Er handelt in denſelben, in vier Abſchnitten, von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühls vom Erhabenen und Schönen; von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt; von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beider Geſchlechter; und von den Nationalcharaktern, in ſo fern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Erkennen,

real denken, *cognoſcere*, *connoitre*. Sich Begriffe machen, die nicht nur keinen Widerſpruch enthalten,

ſondern auch einen möglichen Gegenſtand haben, der durch ſie gedacht wird. Sich einen Begriff machen, heiſst, denken, dieſem Begriffe aber objective Gültigkeit beilegen, heiſst, erkennen. Objective Gültigkeit heiſst aber die reale Möglichkeit des Begriffs, oder daſs der Gegenſtand, der durch ihn gedacht wird, mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) zuſammenhängt, d. i. ſich unter den Erſcheinungen befinden kann (C. XXVI.).

2. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerlei. Zum Erkenntniſſe gehören nehmlich zwei Stücke:

a. der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Kategorie);

b. die Anſchauung, dadurch der Gegenſtand gegeben wird.

Könnte dem Begriffe gar keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniſs von irgend einem Dinge möglich; weil es dann nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könnte. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich, wie es Kant in der transſcendentalen Aeſthetik ſo wohl von den äuſſerlichen, als auch von den innerlichen Anſchauungen bewieſen hat, alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff (eine Kategorie) bei uns nur Erkenntniſs werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Dieſe Gegenſtände der Sinne müſſen aber ſogar durch Erfahrung gegeben ſeyn; weil wir durch Beſtimmung der *a priori* vorgeſtellten Gegenſtände, z. B. der reinen Anſchauung (in der Mathematik), nur Erkenntniſſe von den Dingen ihrer Form nach bekommen, alſo nur in der Vorausſetzung, daſs es Dinge giebt, die in dieſer Form angeſchauet werden (C. 146. f.).

3. Wenn ich z. B. eine Kraft denke, so **erkenne** ich noch nichts. Ich denke bloſs

a. den Begriff (des reinen Verſtandes, oder die Kategorie) der **Cauſalität**. Wenn ich aber einem **Cörper bewegende** Kraft beilege, ſo habe ich

b. einen Gegenſtand der Sinne, den ich durch den Begriff der bewegenden Kraft erkenne, nehmlich den Cörper. Ich **erkenne** ihn, heiſst aber, ich beſtimme den Begriff dieſes in der Anſchauung gegebenen Gegenſtandes, durch das, was ihm entweder durch etwas, was ich an ihm wahrnehme, oder als Bedingung ſeiner Möglichkeit zukömmt. Hier iſt es das Letztere, denn ein Cörper könnte nicht in dem Verhältniſſe (Relation) zu einem andern ſtehen, daſs er das Eindringen dieſes andern Cörpers, in den Raum, in welchem er ſich befindet, verhinderte, wenn er nicht eine Kraft hätte, welche die Bewegung des eindringenden Cörpers vermindern, und endlich bis auf Null bringen könnte, d. i. eine **bewegende** Kraft. Folglich iſt die bewegende Kraft des Cörpers ein weſentliches Stück deſſelben, nehmlich dasjenige, wodurch es den Raum, den er einnimmt, erfüllt. Eben ſo erkenne ich einen **Menſchen**, wenn ich mir ſeine Cauſalität als einen Verſtand denke; weil ich durch die Erfahrung weiſs, daſs der Menſch nach Zwecken und Regeln, die auf dieſe Zwecke gerichtet ſind, handeln kann. Nun kann ich auch einem überſinnlichen Weſen (z. B. Gott) bewegende Kraft und einen Verſtand beilegen, weil die Moralität dieſes von Gott nothwendig vorausſetzt. Das iſt aber ein bloſses **Denken**, denn es fehlt mir an der Anſchauung, ich kann ihn mir weder in irgend einem Orte im Raume, noch nach Zwecken handelnd vorſtellen, weil beides Sinnlichkeit, das erſte die Form, das zweite die Materie derſelben, welche uns allein Zwecke giebt, vorausſetzt. Dieſes **Denken** kann demohngeachtet Realität haben, weil nehmlich die Moralität ein ſolches überſinnliches Weſen nothwendig vorausſetzt, und ich mir alſo daſſelbe nach der Analogie mit einer bewegenden Kraft und ei-

nem Verſtande denken muſs. Aber ich erkenne dadurch nichts (U. 479.), ſ. Analogie, 21.

4. Die Vernunft erkennt nun zwar auch *a priori* Objecte (z. B. in der Mathematik), aber auch die Begriffe von dieſen ſind für ſich nicht Erkenntniſſe, auſser ſo fern man vorausſetzt, daſs es Dinge giebt, die ſich der Form jener Objecte gemäſs uns darſtellen laſſen (P. 77. C. 147.), ſ. übrigens: Denken und Erkenntniſs.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur zweiten Aufl. S. XXVI. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II Hauptſt. II. Abſchn. §. 22. S. 146. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. Allgem. Anmerk. zur Teleologie. S. 479. f.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. I. S. 77.

Erkenntniſs,

cognitio, *connoiſſance*. Die beſtimmte Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object (d. i. das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt, (C. 137.) *) ſ. Erkennen.

Das Object, auf das eine gegebene Vorſtellung bezogen wird, heiſst das Object oder der Gegenſtand

*) Kant ſcheint einen Unterſchied zu machen zwiſchen **Erkenntniſs**, wenn es ſubjective und wenn es objective genommen wird. Die gegebene Erklärung iſt die ſubjective Bedeutung, da ſie nehmlich als etwas im Subject betrachtet wird, dann gebraucht er das Wort im weiblichen Geſchlecht, und ſagt, die Erkenntniſs; betrachtet er aber Erkenntniſs objectiv, als einen Gegenſtand (Product der erſtern), der auch erkannt werden kann, wodurch man die Erkenntniſs von dem bekömmt, was Erkenntniſs überhaupt, oder auch eine beſondere Erkenntniſs iſt, ſo gebraucht er das Wort geſchlechtlos, und ſagt, das Erkenntniſs iſt eine objective Perception (C. 376.).

der Erkenntnifs (*res cognoscibilis*). Die Erkenntnisse *a priori* haben zwar auch ihren Gegenftand, allein derselbe verdient doch nur in fo fern diefen Namen, in fo fern man vorausfetzt, dafs es Dinge giebt, die fich der Form diefer Gegenftände gemäfs darftellen laffen. Diefe Gegenftände der reinen Erkenntnifs find folglich nichts anders als die Formen *a priori* der wirklichen Gegenftände. Der Triangel des Mathematikers ift der Gegenftand einer reinen Erkenntnifs *a priori*, aber er ift doch eigentlich kein wirklicher d. i. realer Gegenftand, fondern nur die Form eines hölzernen oder meffingenen, kurz jedes Triangels in der Erfahrung (U. 454), f. Erkennen, 4. Ich bemerke noch, dafs es wohl erlaubt ift, eine blofse Vorftellungsart Erkenntnifs zu nennen, wenn fie ein Princip nicht der theoretifchen Beftimmung des Gegenftandes ift, was er an fich ift, fondern der praktifchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäfsigen Gebrauch derfelben werden foll. In diefer Bedeutung fagt man die Erkenntnifs Gottes (U. 257.).

Ich will nun die verfchiedenen Arten der Erkenntnifs alphabetifch anführen:

1. *a pofteriori*, empirifche, mechanifche (C. 749.), die nur durch Erfahrung möglich ift (C. 2.), oder ihre Quellen in der Erfahrung hat (C. 2.), die durch Wahrnehmungen ein Object beftimmt (C. 218). Z. B. die Erkenntnifs der Befchaffenheit des Goldes, f. *A pofteriori.*

2. *a priori*, die von der Erfahrung und felbft von allen Eindrücken der Sinne unabhängig ift (C. 2.); nicht die von diefer oder jener, fondern die fchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ift (C. 2. f.). Z. B. eine jede Veränderung hat ihre Urfache. Diefe Erkenntnifs *a priori* halten diejenigen für ein Hirngefpinft, welche, wie Epikur, alles aus der Erfahrung (den Wahrnehmungen) ableiten. Allein diefe können die Nothwendigkeit

in dem Satze, daſs alle Veränderung eine Urſache habe, und die Allgemeinheit deſſelben nicht zeigen, ſondern müſſen, wenn ſie conſequent ſeyn wollen, hinzuſetzen, ſo weit man bisher die Erfahrung gemacht habe. Sie wiſſen alſo auch nicht mit Sicherheit, ob die Veränderungen, deren Urſachen man noch nicht weiſs, auch eine Urſache haben. Aber ſelbſt der Begriff der Urſache ändert nach ihrer Vorſtellung ſein Weſen. Denn Urſache iſt das, was nothwendig und allemal vor einer Veränderung (der Wirkung) hergeht. Nach ihrer Vorſtellung kann die Urſache nicht nothwendig, ſondern nur zufällig, nicht allemal, ſondern nur gemeiniglich, vor der Veränderung, die ihre Wirkung heiſst, hergehen. Denn die Wahrnehmung giebt uns bloſs eine zufällige und einzelne Wirklichkeit, aber nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſ. *A priori*. Wer aber gar beweiſen könnte, es gäbe keine Erkenntniſs *a priori*, der würde damit beweiſen, daſs es keine Vernunfterkenntniſs gäbe, denn Vernunfterkenntniſs und Erkenntniſs *a priori* iſt einerlei. Das hieſse aber auch beweiſen, daſs wir nicht ſchlieſsen können, denn wenn ich ſchlieſse, ſo erkenne ich ja ohne alle Erfahrung aus den Vorderſätzen, und dieſe Erkenntniſs iſt mit Nothwendigkeit verbunden und allgemein; ſie giebt, wenn der Schluſs richtig iſt, allemal eine objective Erkenntniſs, oder eine ſolche, die mit dem Object übereinſtimmt. Das Schlieſsen iſt eine Verbindung *a priori* (M. II, 175. P. 23.).

3. analytiſch, ſ. ſynthetiſch.

4. aus Begriffen, philoſophiſche, discurſive, ſ. Discurſiv und Acroamatiſch.

5. aus der Conſtruction der Begriffe, mathematiſche, ſ. Acroamatiſch und Conſtruction.

6. aus Principien, intellectuelle, rationale, *cognitio ex principiis*, diejenige, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Z. B. jeder Vernunftſchluſs iſt eine Form der

Ableitung einer Erkenntnifs aus einem Princip. Denn der Oberfatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, dafs alles, was unter der Bedingung deffelben fubfumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird.

Oberfatz: Alle Menfchen find fterblich;

Unterfatz: Cajus ift ein Menfch;

Schlufsfaatz: Alfo ift Cajus fterblich.

Sterblich ift hier der Begriff, der da macht, dafs alles, was unter der Bedingung deffelben, Menfch, im Unterfatz fubfumirt wird, wie hier Cajus, aus dem Begriff, fterblich, nach dem Princip, alle Menfchen find fterblich, für fterblich erkannt wird C. 357. 864).

7. discurfive, f. aus Begriffen.

8. empirifche, f. *A pofteriori.*

9. hiftorifche, *cognitio ex datis*, objectiv, eine Erkenntnifs, die urfprünglich blofs durch Wahrnehmung gegeben werden, und nicht aus einer andern Erkenntnifs (aus Principien), noch weniger *a priori* abgeleitet werden kann, z. B. dafs Jemand im Zorn gefcholten hat; fubjectiv, eine Erkenntnifs, die derjenige, der fie befizt, entweder durch unmittelbare Erfahrung, oder durch Erzählung, oder durch Belehrung (allgemeiner Erkenntniffe) erlangt hat. Z. B. der, welcher ein Syftem der Philofophie, etwa das Wolfifche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundfätze, Erklärungen und Beweife, zufammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, hat doch keine andere, als vollftändige hiftorifche Erkenntnifs der Wolfifchen Philofophie; denn er weifs und urtheilt nur fo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, fo weifs er nicht, wo er eine andere hernehmen foll. Er bildete fich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ift nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntnifs entfprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein

Vernunfterkenntnifs war, fo ift es doch, fubjectiv, blofs hiftorifch. Er hat gut gefafst und behalten, d. i. gelernt, und ift ein Gipsabdruck von einem lebenden Menfchen (C. 864.).

10. hyperphyfifche, f. fpeculative.

11. intellectuelle, f. aus Principien.

12. mathematifche, durch die Conftruction des Begriffs, f. Acroamatifch und Conftruction.

13. metaphyfifche, jenfeit der Erfahrung liegende Erkenntnifs. Bei ihr liegt weder äufsere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyfik, noch innere, welche die Grundlage der empirifchen Pfychologie ift, zum Grunde. Sie ift alfo Erkenntnifs *a priori*, oder aus reinem Verftande und reiner Vernunft. Sie unterfcheidet fich von der mathematifchen Erkenntnifs dadurch, dafs fie reine philofophifche Erkenntnifs ift. Sie mufs übrigens lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen (reine Sinnlichkeit, reiner Verftand und reine Vernunft). Z. B. die Erkenntnifs von Gott (Pr. 24.)

14. philofophifche, f. aus Begriffen.

15. praktifche, diejenige, welche es blofs mit Beftimmungsgründen des Willens zu thun hat (P. 36.), oder, eine folche, wodurch ich erkenne, was da feyn foll (C. 661). Z. B. du follft nicht lügen.

16. rationale, intellectuelle, f. aus Principien.

17. reine, eine folche Erkenntnifs *a priori*, der gar nichts Empirifches beigemifcht ift. Z. B. der Begriff der Urfache. Der Satz aber: jede Veränderung hat ihre Urfache, ift zwar *a prori*, aber enthält keine reine Erkenntnis; denn die Verknüpfung zwifchen Subject und Prädicat ift *a priori*, aber das Subject, Veränderung, ift aus der Erfahrung (C. 3.).

18. speculative, hyperphyſiſche (Pr. 74), eine ſolche, die auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniſs, oder phyſiſchen Erkenntniſs, entgegengeſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können. Z. B. es iſt ein Gott, iſt eine ſpeculative Erkenntniſs; das Gold iſt ſchwer, eine Naturerkenntniſs (C. 662. f. M. I, 777.).

19. ſynthetiſche, eine ſolche Erkenntniſs, welche Begriffe mit einander verknüpft, die nicht in einander enthalten ſind. Z. B. einige Cörper ſind ſchwer, denn der Begriff ſchwer iſt in dem Begriff Cörper nicht enthalten, wird in dem Begriff Cörper (etwas, das einen Raum erfüllt, und zwiſchen Grenzen eingeſchloſſen iſt) nicht wirklich gedacht. Sie vergröſsert ſtets die Erkenntniſs, hier die vom Cörper, indem ſie zu dem Begriffe vom Cörper etwas hinzu thut, und heiſst eben daher ſynthetiſch (zuſammenſetzend, hinzuthuend) (Pr. 25). Sie iſt der analytiſchen Erkenntniſs entgegengeſetzt, welche bloſs eine Entwickelung deſſen iſt, was in einem Begriffe enthalten iſt. Z. B. alle Cörper ſind ausgedehnt, iſt bloſs eine Entwickelung des Begriffs Cörper, denn ohne den Begriff der Ausdehnung habe ich gar keinen Begriff von einem Cörper (Pr. 25.).

20. theoretiſche, eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da iſt (C. 661); z. B. ein Cörper iſt ſchwer. Theoretiſche Erkenntniſs der Vernunft heiſst diejenige Erkenntniſs der Vernunft, die ſo auf ihren Gegenſtand bezogen wird, daſs ſie dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muſs) bloſs beſtimmt (C. IX). Es giebt nur zwei ſolcher Erkenntniſſe, welche ihre Objecte *a priori* beſtimmen können: Mathematik und Phyſik; die erſtere kann es ganz rein, die zweite wenigſtens zum Theil rein, dann aber auch nach Maaſsgabe anderer Erkenntniſsquellen als der der reinen Vernunft (C. X.).

21. transſcendentale, eine ſolche, die ſich mit unſrer Erkenntniſsart von Gegenſtänden überhaupt beſchäftigt, ſo fern dieſe Erkenntniſsart *a priori* möglich ſeyn ſoll (C. 25); oder, wodurch wir erkennen, daſs und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich ſind. Z. B. die Erkenntniſs, daſs der Raum eine Form der Anſchauung *a priori* iſt. Nicht eine jede Erkenntniſs *a priori* iſt alſo transſcendental (z. B. die Geometrie); aber eine jede transſcendentale Erkenntniſs iſt *a priori*, denn die Erkenntniſs davon, wie Erkenntniſs *a priori* entſpringt, und daſs ſie Erkenntniſs *a priori* iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſpringen (C. 80.).

22. unmittelbare, zwiſchen welcher und dem Gegenſtande nicht noch eine andere Erkenntniſs iſt. Z. B. Erkenntniſs durch Anſchauung iſt eine unmittelbare, weil die Anſchauung uns den Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt. Dagegen iſt die Erkenntniſs durch Begriffe eine mittelbare, weil zwiſchen derſelben und dem Gegenſtande noch die Anſchauung liegt. Wenn ich den Garten zu Wörlitz ſelbſt ſehe, ſo bekomme ich eine unmittelbare Erkenntniſs deſſelben (durch Anſchauung); wenn ich ihn beſchreiben höre, nur eine mittelbare. (C. 33.).

23. Zu den Erkenntniſſen wird auch die bloſse Anſchauung gerechnet, aber etwa ſo, wie man die Eins zu den Zahlen rechnet. Sie iſt ein nothwendiger Beſtandtheil aller Erkenntniſs, wenn dieſe nicht ein Hirngeſpinſt, oder ein bloſs leerer Gedanke ſeyn ſoll. Aber durch die Anſchauung allein habe ich zwar den Gegenſtand vor mir, aber ich erkenne ihn eigentlich noch nicht, indem noch nicht einmal die Vorſtellung, daſs ich einen Gegenſtand anſchaue, in mir iſt, denn dieſe Vorſtellung iſt ſchon ein Gedanke. Denn die Anſchauung ohne Begriffe iſt blind. Man kann daher nur uneigentlich ſagen, das Anſchauen iſt die eine Art zu erkennen. Aber ſicher iſt es, daſs es

ohne Anfchauung keine Erkenntnifs giebt. Denn man kann ohne Anfchauung nie ficher feyn, dafs die Begriffe, die wir uns machen, nicht leer find. Da wir nun das Ueberfinnliche nicht anfchauen können, fo giebt es für uns über die Gegenftände der Sinne hinaus keine Erkenntnifs, es ift nicht möglich, diefelben theoretifch zu beftimmen, weil uns nichts zu der Beftimmung derfelben gegeben ift, f. Ueberfinnliches (E. 7.).

Erkenntnifsvermögen,

facultas cognofcendi. Das Vermögen des Gemüths, das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände zu beftimmen.

1. Das Erkenntnifsvermögen ift ein finnliches (Sinnlichkeit), wenn man durch daffelbe unmittelbare Vorftellungen (Anfchauungen) von dem Dafeyn der Gegenftände und ihren Veränderungen empfängt. So erhalte ich durch mein Geficht eine unmittelbare Vorftellung von meinem Garten, durch mein Gehör eine unmittelbare Vorftellung von der Mufik in dem benachbarten Zimmer, durch meinen Geruch eine unmittelbare Vorftellung von der Ausdünftung einer Blume u. f. w. Diefe Sinne gehören alfo zu meinem finnlichen Erkenntnifsvermögen. Diefes finnliche Erkenntnifsvermögen kann uns alfo nicht die Gegenftände darftellen, wie fie an fich find, fondern nur in ihren Verhältniffen zur menfchlichen Natur, z. B. wie fie als räumlich erfcheinen, welches fie darum nicht an fich find, f. Sinnlichkeit.

2. Das Erkenntnifsvermögen ift ein vernünftiges (Verftand in der weiteften Bedeutung des Worts), wenn man vermittelft deffelben das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände durch Begriffe beftimmt (O. 122), f. Verftand. Es begreift den Verftand, die Urtheilskraft und die Vernunft (in der engften Bedeutung der Worte Verftand und Vernunft) in fich.

3. Sollen beide Erkenntnifsvermögen wirken, fo müffen fie wodurch zur Ausübung erweckt werden; diefes

geschiehet dadurch, dafs Gegenstände unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen (Anschauungen) bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, (die Anschauungen auf Begriffe zu bringen). Unser Erkenntnifsvermögen giebt aber (durch sinnliche Eindrücke blofs veranlafst) aus sich selbst einen Zusatz her zu dem Grundstoff, den wir durch Eindrücke der Gegenstände auf die Sinne empfangen, das sinnliche z. B. Raum und Zeit, das vernünftige, gewisse Einheiten oder Verstandesbegriffe, durch welche eine Verknüpfung der Wahrnehmungen, oder der mit Bewufstseyn verbundenen sinnlichen Eindrücke möglich wird, als Ursache, Wirkung, Substanz u. s. w. Es liegt also vieles von dem, was wir von den Erfahrungsgegenständen erkennen, in dem Erkenntnifsvermögen selbst, und eben daher rührt es, dafs wir von den Erfahrungsgegenständen so manche Beschaffenheit angeben können, die sie haben müssen, eben weil wir an diese Art (durch diese Beschaffenheit) zu erkennen, gebunden sind (C. 1. f. U. 339.), s. **Critik der reinen Vernunft.**

Erklären,

s. **Erklärung.**

Erklärung,

explicatio, *explication.* Die deutliche und bestimmte Ableitung von einem Princip (U. 358.). So ist die deutliche und bestimmte Ableitung der Naturveränderungen aus dem Princip des Mechanismus derselben, dafs sie nehmlich alle unter dem Gesetze der Ursache und Wirkung (Causalität) stehen, und so eine die andere hervorbringt, eine Erklärung dieser Naturveränderungen (U. 354.). Wer hingegen die Formen der Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen), weil er Zweckmäfsigkeit in denselben anzutreffen glaubt, von dem Princip der Teleologie, d. i. von einer nach Zwecken wirkenden Ursache deutlich und bestimmt ableitet, der erklärt diese Formen der Gegenstände (U. 355.).

Diese Arten der Ableitung sind der specifisch verschiedenen Principien wegen, von denen sie geschieht, specifisch von einander verschieden, und heissen daher Erklärungsarten (U. 355.). Jene Erklärungsart heisst die mechanische, diese die teleologische (U. 356.). Eine solche Erklärung heisst auch die Deduction (U. 356.) im weitern Sinne des Worts, welche wieder entweder transscendental, oder metaphysisch, oder empirisch seyn kann, auch giebt es eine juridische, s. Deduction. Die Deduction hat diese Beinamen ebenfalls von der Beschaffenheit des Princips, von welchem sie ableitet, welches entweder transscendental, oder metaphysisch u. s. w. ist. Im engern Sinn nennt Kant auch wohl die transscendentale Deduction, Deduction schlechthin, obwohl nicht immer. Von der Erklärung der Begriffe, s. Begriff, 11. — 13. Eine willkührlich gemachte Erklärung nennt man eine Deutung.

Erlaubt,

ἔξον, *licitum*, *permis*. Ein ethisches Prädicat einer Handlung, welches aussagt, dass sie mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann (G. 86.). Die Autonomie des Willens ist diejenige Beschaffenheit desselben, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Eine Handlung kann aber mit dieser Autonomie zusammen bestehen, wenn der Gegenstand des Wollens, der zur Handlung bestimmt, den Willen nicht von sich abhängig macht, und keins der Gesetze, die der Wille sich selbst giebt, aufhebt, obwohl die Wirklichmachung des Gegenstandes, oder die Handlung auch von keinem Gesetze des Willens geboten wird. Dass ich dieses Wörterbuch schreibe, ist erlaubt, denn es giebt kein Gesetz des Willens (d. i. kein moralisches Gesetz), dem ich dadurch entgegen handelte, obwohl es auch kein Gesetz giebt, durch welches mir geboten würde, gerade dieses Wörterbuch zu schreiben. Die Handlung, die nicht mit

der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist unerlaubt (G. 86.).

2. Erlaubt, sagt Kant auch (K. XXI.), ist eine Handlung, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist. Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft; der kategorische Imperativ der Vernunft ist derjenige, welcher die Handlung nicht etwa mittelbar, sondern unmittelbar als objectiv - nothwendig denkt und nothwendig macht. Es ist bei dem kategorischen Imperativ nicht die Vorstellung eines Zwecks mit der Handlung verknüpft, der durch die Handlung erreicht werden kann. Die blofse Vorstellung der Handlung selbst, oder ihre Form, dafs die Maxime, nach der sie geschieht, zum allgemeinen Gesetze dienen kann, macht sie nothwendig (K. XXII.). Eine Handlung nun die dieser (moralischen, in der blofsen Form der Maxime, nach der eine Handlung geschieht, gegründeten) Nothwendigkeit einer andern Handlung nicht entgegen ist, heifst erlaubt. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blofs erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar keine Pflicht giebt, d. i. kein die Neigung einschränkendes Gesetz. Es scheint also, als sei der Wille bei dieser Handlung freier, und als sei sie sittlich - gleichgültig (*indifferens, adiaphooron, res merae facultatis*).

3. Kant sagt (K. XXI.): es giebt in Ansehung der erlaubten Handlung kein die Freiheit (Befugnifs) einschränkendes Gesetz. Es fragt sich, was heifst hier Freiheit oder Befugnifs? Wenn die Gesetzgebung die eines fremden Willens und nicht die des eigenen Willens (Autonomie) wäre, so wäre diese Freiheit allerdings die Unabhängigkeit des eigenen Willens von dem Gesetze des fremden Willens in Ansehung einer bestimmten Handlung. *) Allein die Freiheit bestehet bei

*) Kant nennt dieses die Freiheit im äufsern Gebrauch (K. VII.).

den moralischen Handlungen eben in der Unabhängigkeit des Willens von allen empirischen Bestimmungsgründen des Willens; und die Imperativen sind die Gesetze der Autonomie, oder des eigenen Willens, in so fern sie die sinnlich afficirte Willkühr einschränken. Schränkt nun der Imperativ die sinnlich afficirte Willkühr in Ansehung einer gewissen Handlung nicht ein, so ist die Handlung erlaubt, schränkt er sie aber ein, so ist sie unerlaubt. Kant verstehet also hier unter Freiheit oder Befugniss offenbar die Unabhängigkeit der sinnlich afficirten Willkühr von einem dieselbe einschränkenden Gesetze der Autonomie, oder einem Imperativ, der ein Verbot seyn würde, folglich vom Sittengesetze. Hiernach muss das berichtigt werden, was ich im Artikel: Befugniss, 2. von dieser Stelle gesagt habe.

4. Man kann nun fragen: giebt es eine solche Unabhängigkeit der sinnlichen Willkühr vom Moralgesetze, dass die Handlung dadurch gänzlich sittlich - gleichgültig würde? giebt es Handlungen, die durch das Moralgesetz weder geboten, noch verboten sind? und in diesem Fall fragt es sich wieder, sind diese Handlungen von der Art, dass sie gar kein Gegenstand des Sittengesetzes sind, so wie etwa die sichtbaren Dinge, als solche, gar keine Gegenstände des Geruchs sind, oder giebt es auch da ein Gesetz der Sitten, nur ein solches, das kein Imperativ ist, und also weder Gebot, noch Verbot? Wenn die Autonomie des Willens auch über solche Handlungen disponirt, welche weder geboten noch verboten sind, so wären diese Handlungen nicht sittlich - gleichgültig, sondern sittlich - bestimmt, das Sittengesetz thut über sie einen Ausspruch, und sie verdienen auch den Namen sittlicher Handlungen, nur nicht sittlich - guter, oder sittlich - böser, sondern sittlich - zulässiger Handlungen.

5. Kant läst die ganze Frage unentschieden, sagt aber doch (Z. 15.): ob es Erlaubnissgesetze (*leges permissivae*) der reinen Vernunft geben könne, sei bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Wolf entschied nehmlich dagegen (*philos. pract. univers. Tom. I.*

§. 184.): „eigentlich, ſagt er, ſind die Erlaubniſsgeſetze keine Geſetze, ſondern nur die nothwendige Folge der Gebote und Verbote.“ Er giebt alſo erlaubte Handlungen zu, ſie ſollen aber nach ihm lediglich aus dem Gebot und Verbot folgen. Und in der That, was weder geboten, noch verboten iſt, das ſcheint an und für ſich ſelbſt, ohne alles weitere Geſetz, ſchon erlaubt zu ſeyn. Die ganze Frage aber läſst ſich eher beantworten, wenn man bemerkt, daſs *erlaubt* nichts anders heiſst, als *moraliſch möglich* (K. XIX.). Das *Erlaubte* und *Unerlaubte* iſt nichts anders, als die Kategorie der *Möglichkeit* oder *Unmöglichkeit*, in ſo fern ſie die Beſtimmung der freien Willkühr betrifft (P. 114. 117.). Dieſe muſs aber immer *autonomiſch* ſeyn, d. i. durch ein vom Willen ſelbſt gegebenes Geſetz geſchehen. Iſt ſie das nicht, ſo wird ſie bloſs durch Antriebe der Sinnlichkeit beſtimmt, und iſt nicht frei, ſondern abhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit. Wir wollen uns denken, daſs die Willkühr durch eine Neigung afficirt werde, und daſs die Befriedigung dieſer Neigung, unter allen vorhandenen Bedingungen, keinem Verbot entgegen iſt, ſo iſt ſie *nach dem Sittengeſetze* nicht wirklich, denn ſonſt müſste ſie von demſelben *geboten* werden. Da ſie nun aber doch wirklich geſchieht, und die Willkühr nicht frei ſeyn würde, wenn ſie gar nicht nach dem Geſetze (ohne alle Willensbeſtimmung durchs Geſetz) geſchähe, indem die Formel, *ſie iſt nicht verboten und nicht geboten*, bloſs ſagen würde, ſie gehört gar nicht unter die Kategorien der Freiheit, ſo geſchieht ſie durch eine *Erlaubniſs* des Geſetzes, und die Geſetzgebung der Autonomie des Willens macht die Handlung *möglich* und dadurch zu einer *freien* (nicht bloſs ſinnlich bedingten) Handlung.

6. Man kann ſich die Sache auch ſo vorſtellen. Eine Handlung iſt *nicht geboten*, heiſst, ſie gehört nicht unter die Kategorie der *Pflicht*; ſie iſt *nicht verboten*, heiſst, ſie gehört nicht unter die Kategorie des *Pflichtwidrigen*. Soll ſie alſo nicht unter gar

keine Kategorie der Freiheit gehören, welches nicht möglich ist, weil der Wille in Ansehung ihrer dann nicht frei seyn würde, so muſs sie ihre eigene Kategorie der Freiheit haben, und das ist die der Erlaubniſs. Nun ist es wohl wahr, daſs, wie Wolf behauptet, die Erlaubniſs zur Handlung unmittelbar daraus folgt, daſs sie weder geboten noch verboten ist, weil es keine andere Kategorie weiter giebt, unter die sie gebracht werden kann; aber es folgt daraus nicht, daſs die Handlung, darum, weil sie erlaubt ist, sittlich gleichgültig ist, sondern nur, daſs es eine andere Bestimmung der Willkühr durchs Sittengesetz für diese Handlung giebt, als die Erlaubniſs. Nun heiſst aber eine Handlung durchs Sittengesetz bestimmen nichts anders, als sie durch ein Gesetz bedingen, folglich hat die erlaubte Handlung jedesmal ihr Erlaubniſsgesetz oder Permiſſivgesetz.

7. Man kann in den Sittenlehren und Rechtslehren die Aufstellung der Erlaubniſsgesetze selbst entbehren, weil sie nichts anders enthalten, als was schon durch die Gebote und Verbote nicht sittlich bedingt ist. Aber man kann dieser Vorstellung der Erlaubniſs und des Erlaubniſsgesetzes nicht entbehren, weil jede Handlung der Ethik sittlich bedingt seyn muſs, wenn meine Gesinnung dabei moralisch, und die Handlung selbst legal seyn soll. Denn eine Handlung, welche bloſs weder geboten noch verboten ist, kann ich noch nicht legal nennen, sie muſs durch ein Gesetz erlaubt seyn, wenn dieses auch implicite in einem Gebot oder Verbot läge. Bei einer rechtlichen Handlung muſs ich gesichert seyn, daſs meine Handlung nicht in Anspruch genommen werden kann, und das geschieht durch das Permiſſivgesetz.

8. Grotius und Pufendorf waren der Meinung, daſs alle Handlungen, die weder geboten noch verboten sind, sittlich-gleichgültig wären, und daſs die Willkühr hier durch kein Gesetz eingeschränkt werde. Der erstere sagt (*de iure belli ac pacis lib. I. C. I. §. 9.*):

„die Erlaubniſs iſt nicht eigentlich ein Act des Geſezzes, ſondern ein bloſser Nicht-Act, es ſei denn, in ſo fern es jeden Andern verbindet, das nicht zu hindern, was das Geſetz Jemanden erlaubt.“ Und der letztere erklärt ſich darüber (*de jure nat. et gent. L. I. C. VI. §. XV.*): „dadurch, daſs man dem Geſetze die Kraft zu verbinden beilegt, ſchlieſst man ſtillſchweigend die bloſse Erlaubniſs von der Zahl der Geſetze aus. Ein Römiſcher Rechtsgelehrter behauptet demohngeachtet: die Kraft des Geſetzes beſtehet darin, daſs es gebietet, verbietet, erlaubt (*permittere*) und ſtraft. *) Aber, eigentlich zu reden, iſt die Erlaubniſs kein Act des Geſetzes, ſondern ein bloſser Nicht-act, wenn ich mich ſo ausdrücken darf. Was das Geſetz erlaubt, gebietet daſſelbe weder, noch verbietet es, folglich handelt es in dieſer Rückſicht gar nicht. In der That, wenn etwas weder geboten noch verboten iſt, ſo glaubt man ſonſt in allen Fällen, daſs es Jedermann frei ſtehe, es zu thun oder nicht zu thun; und folglich muſs man es für erlaubt halten, wenn auch das Geſetz davon gar nichts erwähnt hat.

9. Barbeyrac (*Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius. Liv. I. Chap. I. §. IX. not. 5.*) antwortet: „die Erlaubniſs iſt eine eben ſo reale Wirkung des Geſetzes, wenn man es in ſeinem ganzen Umfange nimmt, als die ſtärkſte Verbindlichkeit. Der Geſetzgeber disponirt über alle Handlungen derer, die von ihm abhängen; es giebt keine Handlung, in Rückſicht welcher er nicht die Nothwendigkeit, ſo oder anders zu handeln, auferlegen könnte. Aber kein Geſetzgeber übt ſeine Autorität in dieſem Umfange aus, er läſst immer in Anſehung einer Menge Dinge die Freiheit **) nach Belieben zu handeln.“

*) *Legis virtus (haec) est: imperare, vetare, permittere, punire. Digeſt. Lib. I. Tit. III. Leg. VII. ex Modestino.*

**) Dies iſt die Freiheit, von der Kant ſagt, ſie werde durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt. Bei einer poſitiven

10. „Man kann, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, diese Erlaubniss nicht einen blossen Nicht-Act nennen. Es ist ein sehr positiver, obwohl gewöhnlich stillschweigender Act, durch welchen der Gesetzgeber bloss sein Recht gewissermassen nicht geltend macht (*se relache de son droit*) *). So dass, da die gebotenen und verbotenen Handlungen durch das Gesetz positiv festgesetzt sind, in so fern es eine Nothwendigkeit, die erstern zu thun und die andern zu lassen, auferlegt, von der man sich nicht loss machen kann, die erlaubten Handlungen durch das Gesetz auf ihre Art und nach ihrer Natur eben so positiv bestimmt sind, in so fern das Gesetz ursprünglich die (moralische) Macht ertheilt, sie nach Belieben entweder zu thun oder zu lassen, oder diese Befugniss (rechtliche Erlaubniss) bestätigt und lässt, die es hätte, entweder ganz oder zum Theil, aufheben können. Es bedarf dazu keiner besondern Erlaubniss: das Stillschweigen des Gesetzgebers ist hinlänglich, auf eine positive Erlaubniss zu allem, was weder geboten noch verboten ist, zu schliessen. Ueberdem legt ja auch, wie selbst Grotius zugestehet, die Erlaubniss, die ein Gesetz Jemanden giebt, andern die Verbindlichkeit auf, ihm kein Hinderniss zu verursachen, wenn es ihm einfallen sollte, das zu thun, was das Gesetz erlaubt."

11. „Diese Verbindlichkeit, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, wird hervorgebracht, und muss nothwendig hervorgebracht werden, durch ein Recht dessen, dem das Gesetz die Freiheit giebt, nach seiner Willkühr zu

Gesetzgebung ist es freilich äussere Freiheit, bei der Autonomie der Vernunft aber blosse Uebereinstimmung der sinnlich afficirten Willkühr mit dem Gesetze.

*) Hier versieht sich Barbeyrac; durch die stillschweigende Erlaubniss macht der Gesetzgeber sein Recht ebenfalls geltend. Er kann ja nicht verbieten, und gebieten, ohne das zu erlauben, was nicht in dem Gebote und Verbote mit begriffen ist, und wenn er es auch nicht ausdrücklich gesagt, so ist dennoch diese Erlaubniss eben so wohl verbindend, als das Gebot und Verbot.

handeln. *) Denn mit allen Verbindlichkeiten, welche man in Beziehung auf einen Andern hat, ist ein Recht (des Andern) verbunden, das ihnen correspondirt; und nicht darum, weil man verpflichtet ist, dies oder jenes zu thun, hat ein Anderer das Recht, dieses zu fordern, sondern im Gegentheil, weil Jemand das Recht hat, dies oder jenes zu fordern, ist man verpflichtet, es zu thun. **) Woher rührt hier das Recht? Es kann blofs aus der Erlaubnifs des Gesetzes entspringen, eine Erlaubnifs, kraft welcher man auch Jedem widerstehen kann, der uns in dem Genusse dieses Rechts stöhren wollte."

12. „Endlich, sagt Barbeyrac (a. a. O.), weifs jeder, dafs die Gesetze zuweilen eine ausdrückliche Erlaubnifs bewilligen, entweder allen denen, die vom Gesetzgeber abhängen, oder nur einigen. Aus diesem allen folgt hinlänglich, dafs die Erlaubnifs nicht vom Begriff des Gesetzes ausgeschlossen werden mufs." Wenn man, sagt er an einem andern Ort (*Le droit de la nature et des gens Liv. I. ch. VI. §. XV. not.* 2), aufmerksam über die Natur der moralischen Gegenstände reflectirt, so wird man finden, dafs die allgemeine Idee des Gesetzes, in so fern sie den Willen eines Gesetzgebers bezeichnet, mit der Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen, zugleich die (äufsere) Freiheit in sich schliefst, andere Handlungen

*) Oder vielmehr, da Verbindlichkeit die Nothwendigkeit der Handlung unter einem kategorischen Imperativ ist, so ist mit jeder Erlaubnifs ein kategorischer Imperativ des Gebots und Verbots für die Andern, und umgekehrt, verbunden. Es kann nichts erlaubt werden, ohne Andern zu gebieten. es zu verstatten, und zu verbieten, es zu hindern; und es kann nichts geboten und verboten werden, ohne Andern zu erlauben, zu fordern, dafs es geschehe, oder unterbleibe. Daher nun, weil die Erlaubnifs den Andern verpflichtet, scheint sie unmittelbar zu berechtigen, dahingegen das Gebot und Verbot verpflichtet, und dadurch den Andern mittelbar berechtigt.

**) Ich habe das Gegentheil gezeigt in meiner Grundlegung zur Metaphysik der Rechte. Züllichau 1796. 8. in den beiden ersten Abschnitten.

zu thun oder zu lassen. Eine Freiheit, deren Bewilligung immer etwas Positives bei sich führt, diese Bewilligung mag nun ausdrücklich oder stillschweigend seyn. Da nun das Recht und die Verbindlichkeit zwei relative (correspondirende) Ideen sind, warum sollte man nicht eben so wohl ein bloßes Erlaubnißgesetz (*Loi de simple permission*) zulassen, als ein Verpflichtungsgesetz (*Loi obligatoire*, Gebot und Verbot), das ist eben sowohl nöthig, um uns in den Stand zu setzen, sicher und ungestraft (oder in der Ethik, um des Gesetzes willen) nach Belieben handeln oder nicht handeln zu können.

13. Grotius erklärt (*de iure belli ac pacis lib. I. cap. I. §. 17. num.* 3.) das Erlaubnißgesetz so: es ist ein Wille des Gesetzgebers, durch welchen er denen, die von ihm abhängen, das Recht oder die moralische Macht giebt, gewisse Dinge sicher und gesetzmäßsig zu besitzen, und gewisse Handlungen nach Belieben zu thun, und selbst von Andern zu fordern. Er giebt aber damit offenbar stillschweigend zu, daß die Erlaubniß ein Act des Gesetzes ist. Titius (*Obs. in Pufendorf. L. LI.*) ist der Meinung des Barbeyrac, auch J. Salden (*de Jure Natur. et Gent. secund. Hebraeos Lib. cap. IV.*).

14. Die Formeln, durch welche das Gebot und Verbot ausgedrückt werden, sind: du sollst, du sollst nicht. Es fragt sich nun, wie heißst die Formel, durch welche das Erlaubnißgesetz ausgedrückt wird? und da ist die Antwort: du kannst oder du darfst, als ein Wesen, das den Willen hat, das Sittengesetz zu befolgen, d. i. es ist dir moralisch möglich. Man kann auch noch unterscheiden zwischen ethisch erlaubt, rechtlich erlaubt und gesetzlich erlaubt. Ethisch erlaubt ist eine Handlung, wenn sie vor dem Gewissen erlaubt ist; rechtlich erlaubt, wenn sie keinem Recht eines Andern entgegen ist; gesetzlich erlaubt könnte man die Handlung nennen, wenn man sie zwar als sittlich betrachtet, aber ohne Rücksicht auf die Gesinnung, mit der sie geschieht.

Hiernach ſtehen dieſe Begriffe ſo. Eine Handlung iſt durch das

	Gebot	Erlaubnißgeſetz	Verbot
Ethiſch:	innerlich pflichtmäſſig,	ethiſch erlaubt,	innerlich pflichtwidrig,
Legalität:	äuſserlich pflichtmäſſig, oder legal,	geſetzlich erlaubt,	äuſserlich pflichtwidrig, oder illegal.
Rechtlich:	rechtsgültig,	rechtlich erlaubt oder befugt,	rechtswidrig.

15. Der einzige Umſtand, deſſen Erklärung noch Schwierigkeiten zu haben ſcheint, iſt das Kennzeichen, woran ich die Erlaubniſs zur Handlung erkenne. Und dieſes Kennzeichen iſt, daſs das Gegentheil der Maxime, wornach die Handlung geſchehen ſoll, eben ſo wohl allgemeines Geſetz ſeyn kann, als die Maxime ſelbſt. Man fragt z. B. ob es allgemeines Geſetz werden könne, Schweinefleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, und da findet ſich, daſs dieſe Maxime ſich ſowohl als allgemeines Geſetz denken laſſe, indem darin kein Widerſpruch iſt, als auch als allgemeines Geſetz wollen laſſe. Aber eben ſowohl kann es auch allgemeines Geſetz ſeyn, Schweinefleiſch nicht zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, wie es ſchon einmal unter einem Volke der Fall geweſen iſt. Folglich iſt es ein Erlaubniſsgeſetz der Ethik, Schweinefleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen; oder, du kannſt als ein nach dem Moralgeſetze lebender Menſch Schweinefleiſch eſſen.

16. Aber Geſetze, ſagt Kant (E. 15.), enthalten einen Grund objectiver praktiſcher Nothwendigkeit. Erlaubniſs hingegen enthält einen Grund der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen, denn ſowohl die erlaubte Handlung als auch ihr Gegentheil iſt praktiſch

möglich. Widersprechen sich also nicht die Begriffe Gesetz und Erlaubniss, wenn man sie zusammen in einen Begriff des Erlaubnissgesetzes vereinigt? Allein das Object des Gesetzes ist hier die Erlaubniss (denn Erlaubnissgesetz heisst so viel, als ein Gesetz, welches die Erlaubniss giebt), diese hat objective praktische Nothwendigkeit, das Object der Erlaubniss ist aber die Handlung, diese hat objectiv praktische Zufälligkeit. Ein Erlaubnissgesetz ist also ein solcher praktischer Grundsatz, der für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens praktische Nothwendigkeit hat, und Handlungen desselben für praktisch zufällig erklärt; z. B. du kannst, als ein Wesen, das den Willen hat, das Sittengesetz zu befolgen, oder du darfst jede Speise zu deiner Nahrung oder deinem Vergnügen geniessen, die deiner Gesundheit nicht schädlich und dein Eigenthum ist. Man sieht übrigens aus der Stelle (E. 15.), dass Kant ebenfalls für die Erlaubnissgesetze ist. Dass es übrigens bloss erlaubte Handlungen, und folglich Erlaubnissgesetze der moralisch-praktischen Vernunft giebt, kann man auch daraus sehen, dass jede Pflicht von weiter Verbindlichkeit, eben dieser ihrer Natur nach, bloss erlaubte Handlungen, voraussetzt (T. 78), zwar nicht als Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern als solche, die in der Collision der Bestimmungsgründe der moralisch-praktischen Vernunft, d. i. durch die Einschränkung einer Maxime durch die andere, verstattet werden (T. 20.). Ein Beispiel davon siehe im Artikel: Ehe, 16. Auch sagt Kant selbst, man könne das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig, ein Erlaubnissgesetz der praktischen Vernunft nennen, weil es uns eine Befugniss (rechtliche Erlaubniss) giebt (K. 56. 58).

Kant. Grundlegung zur Metaph. der Sitten II. Abschn. S. 86.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre Einleitung I. S. VII. §. IV. S. XIX. ff. I. Th. I. Hauptst. §. 2. S. 56. — S. 58.

Dess. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 114 — S. 117.

Dess. Zum ewigen Frieden. I. Abschn. *,* S. 15. *).

Dess. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleit. VII. S. 20. — I. B. I. Hptst. II. Artik. §. 7. Casuist. Frage. S. 78.

Erörterung,

f. Exposition.

Erscheinen,

apparere, apparoitre. Ein Gegenstand der Sinnlichkeit seyn (C. 43). Es ist aber etwas ein Gegenstand der Sinnlichkeit, wenn es unsere Sinne so afficirt, dass wir eine Anschauung davon bekommen, und es im Raum oder doch in der Zeit wahrnehmen. Man nennt es erscheinen, weil diese Gegenstände ausser der Erfahrung, wenn sie nicht die Sinnlichkeit afficiren, auch nicht die Beschaffenheit haben können, die sie als Gegenstände der Sinnlichkeit von derselben bekommen. Sie können z. B. nicht im Raum, in der Zeit, nicht ausgedehnte Wesen u. s. w. seyn, weil diese Beschaffenheiten ihren Grund in unserer Sinnlichkeit, d. i. unserm Vermögen, Eindrücke zu empfangen, haben, welche von diesem Vermögen eine gewisse Form bekommen, so dass sie solche Gegenstände werden, in denen wir das zu suchen haben, was uns afficirt.

2. Man sieht es gewöhnlich für ausgemacht an, dass die Gegenstände der Sinnenwelt auch dann, wenn sie nicht angeschauet werden, folglich auch ausser der Erfahrung, wirklich so sind, wie wir sie wahrnehmen, und durch Beobachtungen und Erfahrungen sie kennen lernen. Da aber so vieles von den Gegenständen *a priori*, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann ausgesagt werden, so hat Kant zuerst hieraus ganz richtig geschlossen, dass

die ſinnlichen Gegenſtände nichts anders als Darſtellungen von etwas ſind, wie es uns **erſcheint**, d. i. ſo wie es unſere Sinne afficirt, und dadurch ſeine Beſchaffenheit als Erſcheinung enthalte, die kein Ding **an ſich** ſeyn kann, ſ. **An ſich.** (C. 69.)

3. **Kant** ſagt (C. 125): **erſcheinen heiſst empiriſch angeſchauet und gegeben werden.** Geſetzt ich höre eine Muſik, ſo fällt ſie mir ins Gehör, und wird ein Gegenſtand für dieſen Sinn. Ich ſchaue dann die Muſik empiriſch an, durch mein Gehör, d. i. ich bekomme eine ſolche Vorſtellung von ihr, bei der ich eine Empſindung habe, durch die ich mir der Muſik als wirklich vorhanden bewuſst werde. Ich bringe die Muſik nicht ſelbſt hervor, ſondern *ſie* wird mir durch die Eindrücke auf meinen Sinn des Gehörs gegeben. Hätte ich kein Gehör, ſo gäbe es für mich keine Muſik, aber doch für Andere. Gäbe es aber gar keinen Sinn des Gehörs, ſo gäbe es auch gar keine Muſik, die aus Tönen beſteht, welche bloſs durchs Gehör und die Afficirung deſſelben ihr Daſeyn haben. Die Muſik **erſcheint** alſo, und iſt auſser der Erfahrung, **an ſich**, nicht vorhanden (C. 125.), ſ. **Erſcheinung, Anſchauung** und **An ſich.**

Kant. Critik der rein Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchnitt. §. 3. III. S. 43. — II. Abſchnitt. §. 8. III. S. 69. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 14. S. 125.

Erſcheinung,

Phänomen, φαινομενον, *phaenomenon*, *phénomène*. Dasjenige, was **dem Gegenſtande nur zufälliger Weiſe zukommt**, und **nur auf eine beſondere Stellung oder Organiſation dieſes oder jenes Sinnes (nicht für jeden menſchlichen Sinn überhaupt) gültig iſt** (C. 62.). Das iſt die gewöhnliche **empiriſche** Bedeutung dieſes Worts. In dieſem Sinne ſagt man vom **Regenbogen**, er ſei eine **Erſcheinung**. Denn ein ſolcher farbiger Bogen iſt nicht wirklich an dem Ort vorhanden, wo wir ihn erblicken,

ſondern wir ſehen ihn nur, wenn es eine ganze Fläche oder Wand von Regentropfen giebt, welche die Sonne beſcheinet, ſo daſs von gewiſſen Stellen derſelben die Sonnenſtralen frei in unſer Auge gelangen können. Dieſer Regenbogen kömmt alſo dem Gegenſtand, d. i. den Regentropfen, die jene Wand bilden, nur zufälliger Weiſe zu, denn nicht immer, wenn es regnet, ſehen wir in den Tropfen einen Regenbogen. Ferner iſt er nur für die beſondere Stellung unſeres Auges gültig, er kann nicht geſehen werden, wenn wir nicht die Sonne im Rücken haben, indem wir jene Regenwand, welche die fallenden Regentropfen bilden, anblicken, und wenn die Sonne nicht höher als 51 Grad am Himmel ſteht. Hiernach iſt alſo der Regenbogen eine bloſse Erſcheinung, und der Sonnenregen die Sache an ſich ſelbſt, an welcher der Regenbogen zufällig erſcheint. Das iſt auch ganz richtig, wenn wir den Ausdruck Sache an ſich ſelbſt in phyſiſcher Bedeutung nehmen, und darunter das verſtehen, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen noch ſo verſchiedenen Lagen, die es zu den Sinnen hat, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt (C. 62. f.) Ein Beiſpiel von einem nur für die ſubjective Organiſation eines einzelnen Sinnes gültigen Phänomen iſt, daſs der Gelbſüchtige alles gelb ſieht.

2. In Kants transſcendentalem Syſteme heiſst aber Erſcheinung, oder Sinnenweſen (C. 306), jedes Object der ſinnlichen Anſchauung (C. XXVI.). Nehmen wir z. B. den ganzen Regenbogen mit dem Erfahrungsgegenſtande, der Regenwand, ſelbſt, worin er ſich zufällig bildet, und fragen, ohne uns daran zu kehren, daſs jeder Menſch, der mit uns einerlei Standpunct hat (das Geſicht nach der Regenwolke zugekehrt, und die Sonne im Rücken, niedriger als 51 Grad), den Regenbogen ſieht, folglich auch in der Wahrnehmung der Regentropfen, in denen ſich die Sonnenſtralen brechen, mit uns übereinſtimmt; ſo können wir noch fragen, ob, wenn wir nicht durch Sinne die Gegenſtände anſchaueten, bloſs kein Regenbogen da ſeyn würde, oder ob dann noch ein

andrer Unterschied seyn würde. Und da behauptet Kant, dass dann, wenn wir die Regentropfen ohne Sinne erkennen könnten, nicht so wie sie durch die Sinne gewisse Beschaffenheiten annehmen, diese Regentropfen selbst nicht vorhanden seyn würden, und dass sie selbst nicht nur, sondern auch ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, nichts an sich selbst sind, sondern blosse Erscheinungen, d. i. blosse Modificationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, dass aber das eigentliche Object, welches kein Gegenstand der Erfahrung ist, sondern der Grund des Daseyns eines Erfahrungsgegenstandes in unsern Sinnen, und das daher das transscendentale Object heisst, uns ganz unbekannt bleibt. In der empirischen Anschauung können also empirische Erscheinungen seyn, welche wegfallen, wenn der Sinn eine andere Stellung, oder Organisation bekommt; aber die ganze empirische Anschauung stellt uns nur eine transscendentale Erscheinung dar, und es ist in dieser Anschauung gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anzeige. Wir haben es daher überall in der Sinnenwelt, oder in der Erfahrung, selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, keinesweges mit Dingen an sich selbst, sondern mit nichts als mit Erscheinungen zu thun (C. 62. f. P. 93.), s. Aesthetik, 8 — 12. Diese Theorie ist von der des Leibnitz über die sinnlichen Gegenstände ganz unterschieden. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, die nach seiner Meinung die Sinne hinein brachten, dieselben auch mit dem Namen der Phänomene belegte. Kant hingegen behauptet, die sinnlichen Gegenstände sind darum Erscheinungen, weil sie nicht Dinge an sich selbst sind, sondern Vorstellungen in unsern Sinnen, welche die Gegenstände an sich nicht verworren, sondern gar nicht darstellen, denen wir aber, durch den Verstand genöthigt, Dinge an sich zum Grunde legen müssen, die wir aber gar nicht erkennen können (C. 320.). Leibnitz verwechselte die reinen Verstandesobjecte, oder Dinge an sich selbst mit den Erscheinungen (C. 376.).

3. So wie alfo in der Erfahrung der Regenbogen nicht etwas ift, was fich in den Regenwolken befindet, fondern blofs in unferm Sinn des Gefichts fein Dafeyn hat, aber doch fo, dafs aufser uns etwas ift, was da verurfacht, dafs wir einen folchen Regenbogen erblicken; eben fo ift jeder Gegenftand einer empirifchen Anfchauung (Wahrnehmung C. 225. 422. Pr. 81.) felbft nicht etwas, was fich auch aufser der Erfahrung an irgend einem Ort fo befände, denn felbft jeder Ort ift etwas im Raum, und hat folglich mit allem dem, was an dem Ort ift, zufammt dem ganzen Raum, nur in unfern Sinnen fein Dafeyn, aber doch fo, dafs wir, durch unfere Denkgefetze felbft genöthigt (Pr. 104. f.), nach welchen alles feinen Grund haben mufs, einen Grund des Dafeyns diefer Gegenftände in unfern Sinnen denken müffen, der nicht wieder Erfahrungsgegenftand, oder Erfcheinung feyn kann (C. 565.), fondern das, was erfcheint, welches daher die intelligibele Urfache der Erfcheinung oder der transfcendentale Gegenftand heifst, und uns gänzlich unbekannt ift und bleiben mufs. Denn was die Gegenftände an fich felbft feyn mögen, kann uns durch die aufgeklärtefte Erkenntnifs der Erfcheinung derfelben, die uns allein gegeben ift, niemals bekannt werden (C. 69). Kant fetzt in der Erklärung des Begriffs der Erfcheinung noch das Prädicat unbeftimmt hinzu (C. 34), um dadurch das Gedachte auszufchliefsen, nicht der Gegenftand, in fo fern er fchon durch Prädicate beftimmt wird, fondern fo wie er fich in der Anfchauung darftellt, heifst die Erfcheinung. Schon lange vor Lockes Zeiten, am meiften aber nach diefen, hat man allgemein angenommen und zugeftanden, dafs man, unbefchadet der wirklichen Exiftenz äufserer Dinge, von einer Menge ihrer Prädicate fagen könne, fie gehöreten nicht zu diefen Dingen an fich felbft. Man nannte fie daher Erfcheinungen, oder Gegenftände, die aufser unferer Vorftellung keine eigene Exiftenz haben. Dahin gehören z. B. die Wärme, die Farbe, der Gefchmack, der Geruch u. f. w. Kant behauptet nun, nicht nur diefe Qualitäten der Cörper, fondern auch alle übrigen, z. B. die Ausdehnung, der Ort, und überhaupt der Raum, mit allem, was ihm

anhängig ist, die Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Gröſse u. s. w. sind nicht weniger Erscheinungen. Jene sind nur Modificationen einzelner Sinne, diese Modificationen der Sinnlichkeit überhaupt. Alle Eigenschaften also, die die Anschauung eines Cörpers ausmachen, gehören zu seiner Erscheinung, als Ding an sich ist er uns gänzlich unbekannt (P. 64).

4. Man muſs aber ja nicht Erscheinung und Schein für einerlei halten, welches von den ältesten Zeiten der Philosophie her geschah, und einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen ist (Pr. 104). Man hat Kant, ob er gleich ausdrücklich (C. 349) vor dieser Verwechselung warnt, dennoch den Vorwurf gemacht, er verwandele die ganze Sinnenwelt in lauter Schein, (Pr. 65), da er sie doch nur für Erscheinungen erklärt. Etwas ist nehmlich eine Erscheinung, weil es von den Sinnen dargestellt wird, und der Gegenstand an sich nicht so beschaffen seyn kann, als er in unsrer sinnlichen Vorstellung (der Erscheinung) sich darstellt (Pr. 61.). Eine Erscheinung ist daher eine bloſse Vorstellung, die, auſser unsern Gedanken, keine an sich gegründete Existenz hat (C. 518. f.), und erst durch die Einwirkung der Sinnlichkeit auf die, durch die Afficirung der Sinnlichkeit hervorgebrachte, Empfindung gewirkt wird (C. 527). Sie ist daher auch nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung (C. 521.). Aber etwas ist Schein, wenn der Gegenstand ganz anders von uns beurtheilt wird, als er wirklich beschaffen ist. Der Schein ist daher ein irriger Gedanke, der weder in der Erfahrung, noch auſser derselben einen Gegenstand hat, der dadurch gedacht würde, und durch den nicht bemerkten Einfluſs der Sinne auf den Verstand im Urtheile desselben bewirkt wird. Die Erscheinung ist also ein Gegenstand, so fern er angeschauet wird, der Schein aber ein Irrthum im Urtheile über einen Gegenstand. In den Sinnen ist kein Schein, denn sie irren ja nicht, indem sie gar nicht urtheilen. Erscheinung drückt das Ver-

hältnifs des Gegenftandes zu unferer Sinnlichkeit, Schein ein Verhältnifs des Gegenftandes zu unferm Verftande aus, f. Schein. Die finnlichen Gegenftände find Erfcheinungen, fie aber für Dinge an fich halten, das ift Schein, der durch den unbemerkten Einflufs der Sinne auf den Verftand entfpringt, welcher dadurch zu einem irrigen Urtheil verleitet wird (C. 349. f.)

5. Endlich mufs man fich auch nicht vorftellen, dafs Kant alles in blofse Erfcheinung verwandelt. Denn es ift unmöglich, etwas für Erfcheinung zu halten, ohne etwas vorauszufetzen, das da erfcheint. Der Verftand gefteht eben dadurch, dafs er Erfcheinungen annimmt, das Dafeyn von Dingen an fich felbft zu, und in fo fern können wir fagen, dafs die Vorftellung folcher Wefen, die den Erfcheinungen zum Grunde liegen, mithin blofser Verftandeswefen (*intelligibilia*, d. i. Gegenftände des reinen Verftandes), nicht allein zuläffig, fondern auch unvermeidlich fei. Darum ift auch der gemeinfte Verftand, wie bekannt, fo geneigt, hinter den Gegenftänden der Sinne noch immer etwas Unfichtbares, für fich felbft Thätiges zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, dafs er fich diefes Unfichtbare verfinnlicht, d. i. zum Gegenftande der Anfchauung machen will, und dadurch alfo nicht um einen Grad klüger wird (G. 107.). Kant giebt zu, was man irgend zugeben kann. Er gefteht, dafs es aufser uns Cörper, d. i. Dinge gebe, die, ob zwar nach dem, was fie an fich felbft feyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorftellungen kennen, welche ihr Einflufs auf unfere Sinnlichkeit uns verfchafft, und denen wir die Benennung eines Cörpers geben, welches Wort alfo blofs die Erfcheinung jenes uns unbekannten aber nichts deftoweniger wirklichen Gegenftandes bedeutet (Pr. 63.) Denn von diefen Verftandeswefen, die darum fo heifsen, weil der Verftand fie fich als den Grund der Erfcheinungen nothwendig denken mufs, erkennen wir gar nichts, nicht einmal das Dafeyn derfelben. Denn das Denken des Dafeyns derfelben, wel-

ches unserm Verstande nothwendig und unvermeidlich ist, ist noch bei weitem nicht ein Erkennen dieses Daseyns. Wir können uns gar nicht einmal eine Vorstellung davon machen, wie etwas, das nicht im Raum und in der Zeit, und also nicht Erscheinung ist, vorhanden seyn kann. Denn mit der Vorstellung eines Daseyns müssen wir immer das irgendwo und irgendwann verknüpfen, wenn wir dieses Daseyn erkennen wollen, s. Denken und Erkennen.

6. Man unterscheidet an den Erscheinungen die Materie und die Form. Die Materie der Erscheinung ist das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus; die Form der Erscheinung ist Raum und Zeit (Pr. 54). Es giebt ferner äussere und innere Erscheinungen. Die äusseren sind diejenigen, welche im Raume sind. Sie befinden sich zugleich in der Zeit, weil die Zeit die Form unseres inneren Sinnes ist, und also alles, was sich in den Sinnen befindet, folglich auch die äussere Anschauung, eine Bestimmung des Gemüths ist, und daher auch zum innern Zustande gehört, und folglich der Form desselben, der Zeit, unterworfen seyn muss. Denn alle Cörper mit sammt dem Raume, darin sie sich befinden, sind nichts als blosse Vorstellungen (K. VII.) in uns, und existiren nirgends anders, als bloss in unsern Gedanken (sinnlichen Vorstellungen). Sie sind uns als ausser uns befindliche Gegenstände gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur Erscheinungen (Pr. 62. ff.). Die innern Erscheinungen sind diejenigen, welche bloss in der Zeit sind, also alle unsere übrigen Vorstellungen, die nicht räumlich sind (C. 51.).

7. Was wir also erkennen, sind bloss Erscheinungen, niemals Dinge an sich selbst. Auch den Begriff von sich selbst bekommt der Mensch nicht *a priori*, sondern empirisch, folglich erkennt er auch sich selbst nur, wie er sich erscheint, nicht wie er an sich selbst seyn mag. Denn er kann auch von sich selbst nur Kundschaft einziehen durch den innern Sinn, und folglich nur

durch die Erfcheinung feiner Natur, und die Art, wie fein Bewufstfeyn afficirt wird (G. 105. ff.).

Erfitzung,

f. Verjährung.

Erweiterungsurtheil,

fynthetifches Urtheil, erweiterndes Urtheil, Verknüpfungsurtheil, *judicium fyntheticum*, ift ein folches Urtheil, in welchem das Verhältnifs des Subjects A zum Prädicat B fo gedacht wird, dafs das Prädicat B entweder ganz aufser dem Begriff A liegt, und doch mit demfelben in Verknüpfung fteht, oder, obwohl keinem Begriffe in A widerfpricht, dennoch in keiner Verknüpfung mit A fteht. Es heifst ein Erweiterungsurtheil, weil es wirklich unfere Erkenntnifs vom Subject A erweitert oder vergröfsert, indem es ein Prädicat zu demfelben hinzufügt, oder mit demfelben verknüpft, das wir, als dem A zugehörig, aus dem blofsen Begriff des A nicht würden erkannt haben; oder weil es etwas von A verneint, wovon wir aus dem blofsen Begriff von A nicht wiffen können, ob es nicht mit A verknüpft ift (C. 10. Pr. 25. f.).

1. Es giebt Erweiterungsurtheile *a pofteriori*, deren Urfprung empirifch ift, und da lehrt uns die Erfahrung, dafs B entweder mit A verknüpft ift, oder nicht. Diefe Urtheile find den analytifchen entgegengefetzt, in welchen B entweder in A enthalten ift, oder einem Merkmal in A, dem — B widerfpricht. Erweiterungsurtheile aber können nimmermehr allein nach dem Satze des Widerfpruchs entfpringen, ihr Prädicat wird nicht fchon im Subjecte gedacht (O. 133). Ein jedes Erweiterungsurtheil erfordert ein ganz anderes Princip, ob es zwar aus diefem Princip oder Grundfatze jederzeit dem Satze des Widerfpruchs gemäfs abgeleitet werden mufs, denn diefem Grundfatze des Denkens darf nichts zuwider feyn. Ein Cörper ift fchwer, ift ein Urtheil, das meinen Begriff vom Cörper (welcher

hier das Subject A iſt) erweitert, oder genauer beſtimmt (O. 134.). Denn in dem Begriff des Cörpers liegen wohl die Merkmale: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Gröſse u. ſ. w., aber nicht die Schwere. Sehe ich aber auf die Erfahrung zurück, von welcher ich den Begriff des Cörpers abgezogen habe, ſo finde ich mit den angeführten Merkmalen auch jederzeit die Schwere verknüpft. Die Erfahrung iſt alſo hier das Princip oder der Grund, der mir es möglich macht, das Prädicat der Schwere zu dem Begriff des Cörpers hinzuzufügen, und meine Erkenntniſs von ihm zu erweitern. Die Erfahrung iſt nehmlich ſelbſt eine die Erkenntniſs erweiternde Verknüpfung der Anſchauungen, folglich müſſen auch Cörper und ſchwer, die die Erfahrung zuſammen ausmachen, oder Theile derſelben ſind, in einer ſolchen, obwohl zufälligen Verknüpfung gedacht oder in einem Bewuſstſeyn verbunden werden (Pr. 26. f. 88. C. 12.).

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in Erweiterungsurtheilen beruhet nicht auf Identität (C. 10.), ſondern auf etwas Drittem, was weder im Subject noch im Prädicat liegt, noch dieſe ſelbſt ſind. Bei Erfahrungsurtheilen iſt dieſes Dritte die Erfahrung, bei mathematiſchen Urtheilen iſt es die Anſchauung in der Conſtruction, bei philoſophiſchen Erweiterungsurtheilen *a priori* iſt es die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens ſelbſt, in ſo fern auf demſelben die Möglichkeit der Erfahrung beruhet. Z. B. ein Cörper iſt ſchwer; ich darf nur alle Cörper, die ich wahrnehme, in dieſer Rückſicht beobachten, ſo werde ich dieſe Verknüpfung zwiſchen Cörper und ſchwer jederzeit in der Erfahrung wahrnehmen. Sieben und fünf zuſammen iſt zwölf ($7 + 5 = 12$); ich darf nur, um dieſes einzuſehen, zwölf Puncte vermittelſt der Einbildungskraft neben einanderſtellen, d. h. die Zahl zwölfe ganz allgemein conſtruiren, wie in A B,

A B
C F
D E

und ſodann ſieben Puncte C D als ſo viel Einheiten der Zahl ſieben ſo unter AB ſetzen, daſs immer

eine Einheit von C D unter eine Einheit von AB zu stehen kömmt, und dann es mit der Zahl fünf EF eben so machen, nur so, dafs ich da fortfahre, wo die Zahl sieben aufhört, so finde ich, dafs unter AB gerade so viel Puncte zu stehen kommen, als AB Puncte hat. Diese Construction vertritt also hier die Stelle der Erfahrung, und gilt dennoch ganz allgemein für Einheiten von jeglicher Art, welche die Zahlen 7, 5 und 12 enthalten möchten. Alles, was in den Dingen Substanz ist, das ist beharrlich; ist ein metaphysisches Erweiterungsurtheil. Hier ist nun das Dritte, worauf die Verknüpfung zwischen Substanz der Dinge und der Beharrlichkeit der Substanz beruhet, die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens und die darauf beruhende Möglichkeit der Erfahrung. Alle Wahrnehmungen kommen nach und nach in uns, und müssen, wenn Erfahrung daraus werden soll, so mit einander verknüpft werden, dafs diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist. Nun sind alle sinnlichen Gegenstände Erscheinungen in der Zeit, und folgen auf einander, die Zeit selbst aber bleibt, kann aber für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich mufs sie in den Erscheinungen ein Substrat haben, an dem die Folge der Bestimmungen der Erscheinungen wahrgenommen wird, und das ist die Substanz, von der alles übrige nur Bestimmungen sind. Diese Substanz also mufs immer bleiben, sonst wäre die Erfahrung eines Wechsels der Bestimmungen der Substanz nicht möglich, indem dieser Wechsel an nichts wahrgenommen werden könnte (C. 225.), s. übrigens analytisches Urtheil.

Erwerbung,

acquisitio, *acquisition*. Dies ist der Name der Handlung, durch die ich mache (*efficio*), dafs etwas mein wird (K. 76.), deren Kenntnifs also einen der wichtigsten Theile der Rechtslehre, und folglich auch des Naturrechts, ausmacht. Ich will in diesem Artikel Kants Lehre darüber auseinander setzen, dann zeigen, wie ich hierin mit ihm übereinstimme, zuletzt aber

die vornehmsten Erklärungsarten der Naturrechtslehrer über die ursprüngliche Erwerbung hinzufügen.

Kants Lehre von der Erwerbung überhaupt.

1. Wie muss ich es anfangen, wenn ich etwas erwerben will? Es giebt ein ursprüngliches und ein erworbenes äusseres Mein. Ursprünglich mein ist dasjenige Aeussere, was ohne Aeusserung meiner Willkühr, und also einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich, wenn sie nicht von dem Seinen eines Andern abgeleitet ist. Gesetzt, eine bisher unbekannte und unbewohnte Insel in der Südsee werde entdeckt, sie gehörte bisher Niemanden, war also nicht das Seine eines Andern, könnte sie nun der Entdecker rechtlich für sein Eigenthum erklären, so wäre diese Erwerbung ursprünglich (K. 76.).

2. Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein, denn das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stöhren Läsion seyn würde, ob ich gleich nicht im Besitze desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin (K. 61.). Nun giebt es nichts Aeusseres von der Art, als der Boden, und was auf demselben ist (als Accidenzen desselben.) An diesem hat aber ursprünglich ein jeder eben das Recht, was ich daran habe — Wohl aber kann etwas Aeusseres ursprünglich (1.) erworben seyn. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muss (durch einen äussern rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äussern Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam seyn kann. Eine solche ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) ist nicht die uranfängliche (*communio primaeva*); denn unter dieser letztern versteht man diejenige, welche in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet worden, und nun auf Geschichte gegründet werden kann, unter der erstern aber versteht man, dass allen Menschen der

Gemeinbesitz des Erdbodens angebohren ist, eine Vernunftidee, die aller rechtlichen Erwerbung zum Grunde liegt (K. 76. f.).

3. Kant stellt nun folgendes Princip der äussern Erwerbung auf: Mein ist,

a. was ich (nach dem Gesetze der äussern Freiheit) in meine Gewalt bringe. Die äussere Freiheit, oder die Freiheit im äussern Gebrauche, ist diejenige, auf welche sich bloss solche Gesetze beziehen, die nur auf bloss äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen. Das Gesetz der äussern Freiheit ist also dasjenige, was bloss die äussere Handlung und deren Gesetzmässigkeit betrifft, und daher juridisch heisst. Es heisst auch das äussere Gesetz. Ich bringe endlich etwas in meine Gewalt (*in potestatem meam redigo*), wenn ich durch einen Act der Willkühr das physische Vermögen erlange, beliebigen Gebrauch davon zu machen. (K. 57.). Folglich

b. wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen, ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe. — Das Postulat der praktischen Vernunft ist das rechtliche: es ist möglich, ein jedes äussere Object meiner Willkühr als das Meine zu haben (K. 56.). Endlich

c. was ich (gemäss der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es soll mein seyn. Die Idee eines möglichen vereinigten Willens ist die Vorstellung davon, dass alle übrigen darin mit einstimmen, dass dasjenige das Meine seyn soll, wovon ich will, es soll das Meine seyn (K. 77.).

4. Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also:

a. die Apprehension (*apprehensio*) eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten

würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raume und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist der Besitz in der Erscheinung (*possessio noumenon*), oder der sinnliche, d. i. empirische Besitz (die Inhabung) (K. 62.).

b. die Bezeichnung (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Andern davon abzuhalten, weil sonst ein Anderer das Meine apprehendiren könnte, als gehöre es noch Keinem.

c. die Zueignung (*appropriatio*) als Act eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. Hierauf beruht der Schlussatz: der äussere Gegenstand ist mein, d. i. der Besitz ist ein bloss rechtlicher (*possessio noumenon*) (K. 77. f.).

5. Die ursprüngliche Erwerbung eines äussern Gegenstandes heisst Bemächtigung (*occupatio*), und kann bloss an cörperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore potior iure*). Es muss noch kein Andrer sich in den Besitz der Sache gesetzt haben, sonst ist gar keine ursprüngliche Erwerbung derselben möglich, weil der Andere wenigstens das voraus hat, dass er im Besitze ist, obwohl dieser Besitz darum noch nicht rechtlich ist. Die Bemächtigung ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen abgeleitet seyn. Wäre zu der Bemächtigung nehmlich noch die Willkühr eines oder mehrerer Andern nöthig, dann wäre sie doppelseitig, aber dann wäre sie aus dem Seinen dieser Andern abgeleitet, folglich nicht ursprünglich und keine Bemächtigung. Wie aber ein solcher Act der Willkühr, als die

Bemächtigung ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen; denn zu jedem rechtlichen Besitze wird die Willkühr aller als Rechtsgrund erfordert, indem die Maxime, nach welcher ich etwas erwerbe, stets allgemeingültig für die Willkühr aller seyn muss. Man muss aber ja nicht die ursprüngliche Erwerbung mit der ersten verwechseln. Die letztere hat bloss zum Merkmal, dass vor ihr keine andere hergegangen ist, die erste, dass sie zugleich einseitig ist. Die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung z. B. wäre eine erste Erwerbung, denn es darf keine vor ihr vorhergehen; aber sie ist darum noch keine ursprüngliche, denn sie wäre von dem besondern Willen eines jeden abgeleitet und allseitig; eine ursprüngliche Erwerbung muss bloss von der Willkühr dessen abhängen, der erwirbt, weil sie sonst schon voraussetzt, dass das Erworbene eines Andern Eigenthum war, folglich nicht erst Eigenthum wurde. Die erste Erwerbung setzt bloss keine andere Erwerbung vorher, die ursprüngliche aber, dass die erworbene Sache auch noch nicht Eigenthum war (K. 78. f.).

6. Die Erwerbung des äussern Mein und Dein wird eingetheilt, nach dem Objecte, das ich erwerbe, nach der Art, wie ich es erwerbe, und nach dem Rechtsanspruche.

A. Dem Objecte (der Materie) nach erwerbe ich entweder:

a. eine Substanz, d. h. eine cörperliche Sache, z. B. ein Stück Landes, oder

b. eine Caufalität, d. h. die Leistung eines Anderen, z. B. dass mir jemand eine gewisse Arbeit verfertigen muss, weil ich sie ihm bereits bezahlt habe. Ich bin alsdann im Besitze der Willkühr des Andern, nehmlich diesen zur Leistung zu bestimmen, obgleich die Zeit der Leistung erst kommen soll, ich habe also wirklich etwas erworben, oder

c. eine Wechſelwirkung, d. h. eine Perſon ſelbſt, d. i. den Zuſtand derſelben, ſo fern ich über dieſen ihren Zuſtand rechtlich verfügen kann, z. B. eine Ehefrau. (K. 79.).

7. B. Der Art (Form) nach, wie ich ein Object erwerbe, iſt die Erwerbung entweder

a. ein Sachenrecht (*ius reale*); oder

b. ein perſönliches Recht (*ius perſonale*); oder

c. ein dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*), nehmlich des Beſitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.).

8. C. Dem Rechtsanſpruche (*titulus*), d. i. dem Rechtsgrunde nach, wodurch das Object rechtlich erworben wird, kann man die Erwerbung auch noch eintheilen. Zwar iſt der Rechtsgrund kein beſonderes Glied der Eintheilung der Rechte, weil es auſser der Materie und Form der Erwerbung kein Drittes geben kann, alſo die Eintheilung dadurch erſchöpft iſt. Allein der Rechtsgrund iſt doch ein Moment (*attendendum*) der Art, wie die Erwerbung ausgeübt werden kann. Es kömmt nehmlich dabei auf die Quantität in Anſehung der zu beſtimmenden Willkühr an, ob ſie nehmlich nur die Willkühr eines einzigen, oder vieler, oder aller Menſchen iſt. Denn hiervon hängt es ab, ob der Rechtsgrund der Beſitzung eine Thatſache, oder ein Vertrag, oder das Geſetz ſelbſt iſt. Dieſes giebt alſo nicht beſondere Rechte, aber doch beſondere Fundamente der Rechte, die nicht zu überſehen ſind. Hiernach wird etwas Aeuſseres erworben, entweder

a. durch den Act einer einſeitigen Willkühr (*voluntas unilateralis ſ. propria*). Das iſt der Rechtsgrund der Bemächtigung, wenn ſie rechtlich ſeyn ſoll, d. i. der urſprünglichen Erwerbung. Geſetzt, die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, lieſse ſich nicht

einſehen, noch durch Gründe darthun, ſo müſste das doch gezeigt werden, und alſo gehörte es doch wenigſtens als Glied der vollſtändigen Eintheilung hierher. Allein wir werden in der Folge ſehen, daſs eine ſolche Erwerbung zwar nicht begriffen werden kann, aber doch vorausgeſetzt werden muſs. — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

b. durch den Act einer doppelſeitigen Willkühr (*voluntas bilateralis*). Dies iſt der Rechtsgrund der Erwerbung durch Vertrag (*pacto*). — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

c. durch den Act einer allſeitigen Willkühr (*voluntas univerſalis*). Das iſt der Rechtsgrund aller rechtlichen Erwerbung überhaupt, denn nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze kann ich einen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, und ſie folglich als das Meine anzuerkennen, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde.

Daſs übrigens dieſe Eintheilung auch ſo ausgedrückt werden kann, jedes Object wird erworben, entweder a. durch die That; oder b. durch Vertrag; oder c. durchs Geſetz, darf ich nicht erſt erinnern (K. 80.).

Kants Lehre von der urſprünglichen Erwerbung.

9. Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens ſeyn. Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz zu betrachten. Die Exiſtenz des Beweglichen iſt aber nur als Inhärenz anzuſehen, d. i. ohne den Boden, auf welchem ſich das Bewegliche befindet, könnte dieſes nicht exiſtiren, auch dauert der Boden immer fort, aber das Bewegliche auf demſelben wechſelt. So wie alſo in theoretiſcher Bedeutung die Accidenzen nicht auſserhalb der Subſtanz (getrennt von

derſelben) exiſtiren können, ſo kann in praktiſcher Bedeutung das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemanden ſeyn, wenn nicht angenommen wird, daſs auch der Boden das Seine ſei (K. 82. f.).

10. Dieſer Satz ſoll bewieſen werden. Setzet, der Boden gehöre Niemanden an, er ſei ganz herrenlos, er ſei nicht das Seine von Jemanden. Alsdann kann ich jede bewegliche Sache (wenn ſie auch das Seine von Jemanden iſt), die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoſsen. Wenn mich nehmlich die bewegliche Sache etwa hindern ſollte, den Platz einzunehmen, wo ſie ſich befindet, ſo kann ich ſie von dieſem Platze entfernen, ohne daſs ich dadurch der Freiheit eines Andern Eintrag thue, oder gegen ſeine Willkühr handele, indem ja noch Keiner rechtlicher Beſizzer von dieſem Platze iſt, und folglich Keiner durch meine Handlung lädirt wird. Ich kann dieſes ſo oft wiederholen, wenn es nöthig iſt, um mir Platz zu machen, bis ſich die bewegliche Sache gänzlich verliert (bis ſie gänzlich zerſtört wird, und alſo der Andere dadurch das Seine verliert). Auch dadurch geſchieht der Freiheit eines Andern nicht Abbruch, weil wir annehmen, daſs Keiner Inhaber, oder rechtlicher Beſitzer des Bodens ſei, und folglich jenes Platzmachen nicht rechtlich hindern kann. Alles aber, was zerſtört werden kann, iſt beweglich. Ein Baum, ein Haus, eine Mauer u. ſ. w. werden zwar unter die unbeweglichen Dinge gerechnet; allein ſie ſind doch zerſtörbar, und der Materie nach beweglich, denn ich kann den Baum ausreiſſen, und das Haus abtragen, um mir Platz zu machen. Wenn es alſo auch gewöhnlich iſt, daſs man die Sache, die ohne Zerſtörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, z. B. ein Haus, das man abtragen muſs, wenn man den Platz benutzen will, worauf es ſteht, ein Immobile, eine unbewegliche Sache, nennt; ſo iſt es doch eigentlich nicht das Beharrliche, oder die Subſtanz, woran der Begriff des Mein und Dein hier haftet, ſondern der Zuſtand, worin ſich die Subſtanz be-

findet, die ihr inhärirenden Accidenzen, das, was ihr anhängt, welches nicht die Sache selbst ist. Wenn ich ein Haus mein nenne, so sind es nicht die Steine, sondern die Form, worin diese Steine unter einander, zu einem Hause, befestiget sind, woran ich denke. Nenne ich aber die Steine mein, so ist es wiederum nicht die Materie, an die ich denke. Kurz, es sind immer die Accidenzen, von denen das Mein und Dein bei dem unbeweglichen Dinge (Immobile im gewöhnlichen Sinne) verstanden wird, folglich das Bewegliche und Zerstörbare. Dies muss also etwas haben, als das Seine dessen, dem das Bewegliche gehört, woran es so haftet, als ein Accidenz an seiner Substanz, dem es inhäriren muss, und das unbeweglich ist; alles Mein muss einem Mein inhäriren, das nicht weiter inhärirt, sondern als Substanz ein Mein ist, und das ist der Boden. Folglich muss der Boden vor jeder andern Sache erworben, und die Erwerbung desselben die erste seyn (K. 83.).

11. Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden; denn sonst wäre es möglich, dass es einen äussern Gagenstand gäbe, wovon ich beliebigen Gebrauch zu machen das physische Vermögen hätte, ohne ihn als das Meine haben zu können. Der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung aber ist die ursprüngliche Gemeinschaft überhaupt: ein Satz, der sich auf folgenden Beweis gründet.

12. Alle Menschen sind ursprünglich, d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr, im rechtmässigen Besitze des Bodens, d. h. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz ist ein gemeinsamer Besitz, weil die Erde eine Kugelfläche hat. Wäre die Oberfläche der Erde eine unendliche Ebene, so wäre die Gemeinschaft der Menschen nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, und von der Natur selbst constituirt ist, ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (*communio pos-*

sessionis originaria). Dieser Begriff ist nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig, wie etwa der erdichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes (*communio primaeva*), sondern ein praktischer Vernunftbegriff. Wäre er nehmlich empirisch, so müsste er aus einem rechtlichen Act der äussern Freiheit entsprungen seyn, welches nicht möglich ist, da er jeden rechtlichen Act der äussern Freiheit erst möglich macht. Er liegt aber auch wirklich in der praktischen Vernunft jedem rechtlichen Act der äussern Freiheit zum Grunde, weil er *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können (K. 83. f.).

13. Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung (*occupatio*). Die Besitznehmung (Apprehension, *apprehensio*), als der Anfang der Inhabung einer cörperlichen Sache im Raume (*possessionis physicae*), stimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Gesetze der äussern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der Priorität in Ansehung der Zeit, welche erste (frühere) Besitznehmung (*prior apprehensio*) ein Act der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache, mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden, solle Mein seyn, d. i. die Zueignung (*appropriatio*), kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig (*voluntas unilateralis s. propria*) seyn, weil eine doppelseitige den rechtlichen Besitz von dem Seinen eines Andern ableiten würde. Nun heisst die Erwerbung eines äussern Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen die Bemächtigung; folglich kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens, nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geschehen, und der rechtliche Act der ursprünglichen Erwerbung ist Bemächtigung (K. 84. f.).

14. Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, lässt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe

darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Rechts-Postulat der praktischen Vernunft: es ist möglich, einen jeden äussern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig. Dieser einseitige Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen (rechtlich oder rechtsgültig machen), als nur in so fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist. Denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert. Denn das allgemeine Princip des Rechts ist: eine jede Handlung ist recht (rechtlich oder rechtsgültig), die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (K. XXXIII.); nun ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann nur nach dem Princip eines nothwendig vereinigten und darum allein gesetzgebenden Willens möglich, folglich ist ein äusseres Mein und Dein nur möglich, wenn der einseitige und doppelseitige Wille bei der Erwerbung in einem *a priori* vereinigten absolut gebietenden Willen enthalten ist (K. 85. f.).

15. Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturstande zwar auch, aber nur provisorisch, erworben werden. Wenn das bewiesen wird, so folgt, dass die bürgerliche Verfassung Pflicht ist, mithin es ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur ist, in bürgerlicher Verfassung zu leben und sie zu stiften. Nun

war der empirische Titel der Erwerbung die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem der Vernunfttitel einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, weil dem Besitze nach Vernunftbegriffen des Rechts (dem intellectuellen) nur ein Besitz in der Erscheinung (ein empirischer) untergelegt werden kann. Der Vernunfttitel, oder die unumgängliche, obwohl stillschweigende Bedingung (*conditio sine qua non*) aller Erwerbung kann aber nur die Idee eines *a priori* vereinigten (also nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller seyn. Nun ist der Zustand eines zur Gesetzgebung wirklich allgemein vereinigten Willens der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, und doch vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet) d. h provisorisch, kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden; die peremtorische (durch den wirklich allgemein vereinigten Willen bestätigte oder wirklich rechtlich gewordene) Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt. Die provisorische Erwerbung ist aber dennoch eine wahre, nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft (K. 86. f.).

16. Ich bin im Naturstande befugt, einen Boden so weit in Besitz zu nehmen, als ich ihn vertheidigen kann, das Meer also so weit, als die Kanonen auf den Küsten reichen. — Die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung, Verschönerung u. dergl.) ist kein Grund der Erwerbung desselben, denn erst muss (nach 9.) die Substanz als das Seine anerkannt seyn, ehe die Accidenzen (die Formen) ein Object des rechtlichen Besitzes werden können. Die Bearbeitung ist nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere ersetzen kann, die weniger Mühe kosten. — Es darf auch Keiner Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung so hindern, dass keiner von beiden des

Rechts der Priorität theilhaftig würde, und der Boden immer als keinem angehörig frei bliebe; denn derjenige, der den Andern hinderte, müſste ſich doch ſelbſt auf irgend einem benachbarten Boden befinden, alſo wäre eine abſolute Verhinderung ein Widerſpruch; aber reſpectiv auf einen gewiſſen (zwiſchen liegenden Boden) würde die Verhinderung mit dem Rechte der Bemächtigung zuſammen beſtehen, und der Boden neutral ſeyn; dann iſt aber der Boden nicht herrenlos (*res nullius*), ſondern wird von beiden zur Scheidung gebraucht, gehört alſo wirklich beiden gemeinſchaftlich. — Man kann auch auf einem Boden eine Sache als die Seine haben, von dem kein Theil das Seine von Jemanden iſt, dann ſteht nehmlich der ganze Boden dem Volke, und folglich jedem einzelnen zu. Auf dem Boden eines Andern kann man aber nur durch Vertrag das Seine haben. — Endlich iſt die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen? Allerdings; denn die Art, ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſsig zu machen, iſt eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*, der rechtlichen Erlaubniſs oder Befugniſs, ſ. Erlaubt). — Zuletzt kann noch gefragt werden: ob man befugt ſei, auf dem Boden eines nicht in bürgerlicher Verfaſſung lebenden Volks (mit Gewalt oder durch betrügeriſchen Kauf des Bodens) Colonien zu errichten, um daſſelbe zu einer bürgerlichen Verfaſſung zu bringen; zumal es die Natur ſelbſt (als die das Leere verabſcheuet) ſo zu fordern ſcheint, und groſse Landſtriche in andern Welttheilen an geſitteten Einwohnern ſonſt Menſchenleer geblieben wären? Allein dieſe Art der Erwerbung des Bodens iſt die Heiligung eines böſen Mittels zu guten Abſichten (Jeſuitismus), und folglich verwerflich. — Die Aufgabe von der urſprünglichen Erwerbung wird alſo nur durch den urſprünglichen Vertrag aufgelöſet, dieſer muſs ſich aber aufs ganze menſchliche Geſchlecht erſtrecken, ſonſt würde die Erwerbung doch immer nur proviſoriſch bleiben (K. 87. — 90.).

Kants Expofition und Deduction des Begriffs einer urfprünglichen Erwerbung des Bodens.

17. Expofition. Alle Menfchen find urfprünglich in einem Gefammtbefitze des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*), mit dem ihnen von Natur zuftehenden Willen (eines jeden), denfelben zu gebrauchen (*lex justi*); aber die natürlich unvermeidliche Entgegenfetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern würde allen Gebrauch diefes Bodens aufheben, wenn nicht in dem Willen zugleich das Gefetz für die einander widerftreitende Willkühr läge, nach welchem einem Jeden ein befonderer Befitz auf dem gemeinfamen Boden beftimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austheilende Gefetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann nicht anders als aus einem urfprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu diefer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausfetzt) hervorgehen, mithin nur im bürgerlichen Zuftande (*lex iuftitiae diftributivae*), der allein beftimmt, was (innerlich der Form nach) recht (durch die *lex jufti* beftimmt), was (als Materie auch äufserlich, d. i. deffen Befitzftand) rechtlich (durch die *lex iuridica* beftimmt) und was (und wovon der Ausfpruch vor einem Gerichtshofe in einem befondern Falle unter dem gegebenen Gefetze diefem gemäfs) Rechtens (durch die *lex iuftitiae* beftimmt) ift; dies folgt aus dem Axiom der äufsern Freiheit, nach welchem das Mein und Dein mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gefetze mufs zufammen beftehen können. In diefem Zuftande aber proviforifch, d. i. vor Gründung des bürgerlichen Zuftandes und doch in Abficht auf denfelben, nach dem Gefetze der äufsern Erwerbung zu verfahren, ift Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens Jedermann zu verbinden, den Act der Befitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einfeitig ift, als gültig anzuerkennen. Folglich ift eine provliforifche Erwerbung des Bodens möglich (K. 90. f.).

18. Eine ſolche Erwerbung aber bedarf doch, und hat auch, eine Gunſt des Geſetzes, oder ein Erlaubnifsgeſetz (*lex permisſiva*), in Anſehung der Grenzen des rechtlich möglichen Beſitzes, für ſich (ſ. Erlaubt). Denn dieſe Erwerbung geht vor dem rechtlichen Zuſtande vorher, und leitet bloſs dazu ein, aber iſt noch nicht peremtoriſch. Dieſe Gunſt (rechtliche Erlaubniſs oder Befugniſs) erſtreckt ſich aber nicht weiter, als bis zur Einwilligung Anderer (Theilnehmender) zur Errichtung des rechtlichen Zuſtandes, führt aber allen Effect einer rechtmäſsigen Erwerbung bei ſich, bei dem Widerſtande der Theilnehmer in den bürgerlichen Zuſtand zu treten, und ſo lange dieſer Widerſtand währt, weil der Ausgang auf Pflicht gegründet iſt (K. 91. f.).

19. Deduction. Der Grund, aus welchem etwas ein Recht iſt, heiſst der Rechtsgrund, oder der Rechtstitel (*titulus*) (ſ. Rechtsgrund, Rechtstitel); der Rechtstitel der urſprünglichen, und damit auch aller abgeleiteten Erwerbung, iſt alſo die urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens, wie wir geſehen haben (17.). Dieſe urſprüngliche Gemeinſchaft hing davon ab, daſs die Erde eine Kugelfläche hat, mithin davon, daſs der äuſsere Beſitz durch den Raum bedingt war, oder von der Beſchaffenheit deſſelben abhing (12.). Die Erwerbungsart aber fanden wir in den empiriſchen Bedingungen der Beſitznehmung (*apprehenſio*), daſs dieſe nehmlich eine erſte Beſitznehmung iſt, oder Priorität in Anſehung der Zeit hat (13.). Mit dieſer Erwerbungsart war der Wille verbunden, den äuſsern Gegenſtand als den Seinen zu haben, oder die Zueignung (*appropriatio*), welche einſeitig war, weil ſie ſonſt von dem Seinen eines Andern abgeleitet geweſen wäre (13.). Nun iſt noch nöthig, den Begriff der Erwerbung ſelbſt aus den Principien der reinen rechtlich-praktiſchen Vernunft zu entwickeln; denn wir haben noch nicht geſehen, wie der empiriſche Beſitz (*poſſeſſio phaenomenon*) in einen intelligibeln Beſitz (*poſſeſſio noumenon*) verwandelt werden könne. Unter der Erwerbung iſt nehmlich zu verſtehen, daſs etwas, das ich phyſiſch be-

nutzen kann, und alſo ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt, die Beſchaffenheit bekomme, daſs es ein äuſseres Mein werde, und zwar ſo, daſs es vorher noch Niemand als das Seine beſeſſen habe, ſondern die Erwerbung urſprünglich ſei. Dies folgt noch nicht aus der Apprehenſion, auch nicht aus der Zueignung. Jetzt ſoll alſo der Begriff des intelligibeln Beſitzes eines Gegenſtandes entwickelt werden, dadurch wird zugleich vollends alles das ergänzt ſeyn, was man bei dem Artikel: Beſitznehmung, vermiſſen könnte (K. 92.).

20. Der Rechtsbegriff vom äuſseren Mein und Dein kann nicht das Mein und Dein an einem andern Ort bedeuten, als wo ich bin, denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern nur etwas von mir Unterſchiedenes, in deſſen nicht empiriſchem Beſitze (einer gleichſam fortdauernden Apprehenſion) ich bin, und daſs ich es dennoch in meiner Gewalt habe (oder daſs es ſo mit mir verknüpft iſt, daſs es mir möglich iſt, es zu gebrauchen). Hierdurch abſtrahiren wir alſo gänzlich von dem Verhältniſſe der Perſon zu den Gegenſtänden (dem bloſs phyſiſchen Beſitze), und bekommen ein Verhältniſs einer Perſon zu Perſonen (worin eben der rechtliche oder intelligibele Beſitz beſtehet), nehmlich alle dieſe Perſonen durch den Willen der erſten Perſon zu verbinden, gemäſs dem Poſtulat des Vermögens der praktiſchen Vernunft und der allgemeinen Geſetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens (K. 92. f.).

21. Daſs die Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidenz (der Form) nicht einen Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*acceſſorium ſequitur ſuum principale*, die Nebenſache folgt der Hauptſache) aus dem Eigenthum gefolgert werden müſſe, wäre für ſich ſelbſt klar, wenn nicht die Vorſtellung täuſchte, als mache man die bearbeitete Sache durch die Bearbeitung derſelben (gleichſam einen Dienſt den man ihr leiſtet) gegen

ſich verbindlich (als habe ſie nun die Pflicht auf ſich, uns zu dienen, welches eine Perſonificirung dieſer Sache iſt). Man würde ſonſt wahrſcheinlicher Weiſe nicht ſo leichten Fuſses über die Frage weggeglitten ſeyn: wie iſt ein Recht in einer Sache möglich? d. i. wie kann ich ein Recht haben gegen jeden Beſitzer derſelben? oder, was iſt das, was da macht, daſs ich mich wegen eines äuſsern Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen (K. 80)? Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniſs der beſondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſo fern ſie als mit dem Geſetze des ſynthetiſch-allgemeinen Willens (der vereinigten Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze) zuſammenſtimmend und in demſelben enthalten gedacht werden kann (K. 93. f.).

22. Mit dem Boden erwerbe ich alle auf demſelben befindliche und keinem Andern gehörige Cörper ohne einen beſondern rechtlichen Act (nicht *facto* ſondern *lege*), weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*iure rei meae*). Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter als das Land ausdehnen laſſe, muſs nach eben denſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Beſitze und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (*mare clauſum*). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See iſt frei (*mare liberum*). Das Stranden aber kann von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden, weil es nicht Läſion (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache nicht als *res nullius* (das Seine von Keinem) behandelt werden kann. Ein Fluſs dagegen kann unter obbenannten Einſchränkungen (proviſoriſch) urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beider Ufer iſt, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reicht (K. 94. f.).

23. Der äufsere Gegenftand, welcher der Subftanz nach das Seine von Jemanden ift, ift deffen **Eigenthum** (*dominium*), welchem alle Rechte in diefer Sache (wie Accidenzen der Subftanz) inhäriren (nicht für fich abtrennlich von dem Eigenthume, fondern blofs an demfelben exiftiren); der rechtliche Befitzer derfelben heifst der **Eigenthümer** (*dominus*), der nach Belieben über fein Eigenthum verfügen kann (*ius disponendi de re fua*). Aber hieraus folgt von felbft: dafs ein folcher Gegenftand nur eine cörperliche Sache feyn könne, gegen die man keine Verbindlichkeit hat, daher ein Menfch fein eigener Herr (*fui iuris*), aber nicht **Eigenthümer** von fich felbft (*fui dominus*) (über fich nach Belieben disponiren zu können), gefchweige denn von andern Menfchen feyn kann, weil er der Menfchheit in feiner eigenen Perfon verantwortlich ift. Dies gehört eigentlich nicht hierher, fondern wird nur beiläufig zum beffern Verftändniffe des kurz vorher gefagten angeführt. Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derfelben Sache geben, und dennoch die Sache nur **einem** als das **Seine** zugehören, wenn von den fogenannten Miteigenthümern (*condomini*) der eine nur den ganzen Befitz ohne Gebrauch (*dominus directus*), der andere den Gebrauch der Sache fammt dem Befitze hat (*dominus utilis*) (K. 95. f.).

Kants Lehre von der idealen Erwerbung eines äufsern Gegenftandes der Willkühr.

24. Kant nennt diejenige Erwerbung **ideal**, die keine Caufalität in der Zeit enthält, mithin eine blofse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ift nichts defto weniger **wahre** Erwerbung, der Erwerbact ift nur nicht empirifch, indem das Subject von einem Andern erwirbt, der entweder **noch nicht** ift (von dem man blofs die Möglichkeit annimmt, dafs er fei), oder eben **aufhört zu feyn**, oder **nicht mehr** ift. Dies giebt drei ideale Erwerbungsarten: A. durch

Erſitzung; B. durch Beerbung; C. durch unſterbliches Verdienſt. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, ſind aber auch im Naturzuſtande denkbar, um die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſung darnach einzurichten (*ſunt iuris naturae*) (K. 130. f.).

25. A. Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern bloſs durch den langen Beſitz (*uſucapio*). Nicht darum, weil ich die Einwilligung des Eigenthümers dazu rechtmäſsig vorausſetzen darf (*per conſenſum praeſumtum*); noch weil ich, da er nicht widerſpricht, annehmen kann, er habe ſeine Sache aufgegeben (*rem derelictam*). Sondern darum, weil ich ihn bloſs durch meinen langen Beſitz ausſchlieſsen darf. Denn, wenn es auch einen wahren Eigenthümer giebt, der auf dieſe Sache Anſpruch macht (ein Prätendent iſt), ſo kann ich ſein bisheriges Daſeyn ignoriren (es iſt ſo gut, als wüſste ich davon nichts). Ich darf völlig ſo verfahren, als ob er während der ganzen Zeit, da ich die Sache beſeſſen habe, ein bloſses Gedankending geweſen wäre (das auſser meiner Vorſtellung keine äuſsere Wirklichkeit gehabt hätte). Und das gilt ſogar auch dann, wenn ich gleich davon, daſs er exiſtirte, und daſs er Anſpruch auf die Sache mache, hinreichend benachrichtigt ſeyn möchte. — Man nennt dieſe Art der Erwerbung, nicht ganz richtig, die durch Verjährung (*per praeſcriptionem*) *), oder Ausſchlieſſung des vorigen Eigenthümers von dem Beſitze der Sache, die er ſo lange nicht für ſein Eigenthum erklärt, und als ſolches behandelt hat. Die Ausſchlieſsung (*praeſcriptio*) iſt nur als die Folge von der Erwerbung durch langen Beſitz (*uſucapio*) anzuſehen, die Erwerbung muſs vorhergegangen ſeyn, ſonſt wäre es unmög-

*) Die Römer machten noch einen Unterſchied zwiſchen *uſucapio* und *praeſcriptio*: das erſtere iſt die Erlangung des Eigenthums durch langen Beſitz; das letztere die Ausſchlieſsung des vorigen Eigenthümers durch dieſe Erlangung; doch werden beide Wörter gemeiniglich mit einander verwechſelt.

lich, daſs Jemand von dem Beſitze ſeines Eigenthums könnte ausgeſchloſſen werden. Die Möglichkeit einer ſolchen Erwerbung (*uſucapio*) iſt nun zu beweiſen (K. 131. f.).

26. Wer nicht einen beſtändigen Beſitzact (*actus poſſeſſorius*) einer äuſsern Sache ausübt, wird mit Recht (als Beſitzer) als nicht exiſtirend angeſehen. Denn er kann nicht über Läſion klagen, ſo lange er ſich nicht zum Titel eines Beſitzers berechtigt. Erklärt er ſich aber nach eines Andern Beſitznehmung für den Eigenthümer, ſo giebt er ſich dadurch nur für den ehemaligen Eigenthümer an. — Es kann alſo nur ein rechtlicher, und zwar ſich continuirlich erhaltender und documentirter Beſitzact ſeyn, durch welchen er ſich das in langer Zeit nicht gebrauchte Seine ſichert (K. 132. f.).

27. Geſetzt, die Verſäumung dieſes Beſitzacts begründete nicht einen zu Recht beſtändigen Beſitz (*poſſeſſio irrefragrabilis*) eines geſetzmäſsigen und ehrlichen Beſitzers (*poſſeſſio bonae fidei*), und die Sache könne darum noch nicht für erworben angeſehen werden; ſo würde es gar keine peremtoriſche (geſicherte) Erwerbung geben. Dann wäre Niemand bei ſeinem Eigenthum ſicher, weil er nie wiſſen könnte, ob es nicht ſchon einmal einen rechtmäſsigen Beſitzer gegeben habe, der dieſes ſein Eigenthum nicht rechtsgültig veräuſsert habe, und es alſo einmal wieder zurückfordern könne, weil die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung bis zum erſten Beſitzer und deſſen Erwerbart hinauf zurück zu führen nicht vermögend iſt. Sollte nehmlich die Erſitzung kein Eigenthum begründen, und man dadurch nichts erwerben können, ſo müſste es von jedem Eigenthum eine ſichere Geſchichte geben, ſo wohl von der urſprünglichen Erwerbung deſſelben, oder wie eine Sache zuerſt zu Eigenthum wurde, als auch davon, wie es durch Verträge oder Beerbung u. ſ. w. rechtlich von dem einen Beſitzer auf den andern übergegangen iſt, denn nur durch dieſe Geſchichte würde man ſich überzeugen können, ob man zu einem peremtoriſchen Beſitze gelangen könne; aber ſowohl dieſe Geſchichte, als auch die Sicherheit derſelben, iſt

nicht möglich. Die Präſumtion, oder Vorausſetzung, iſt alſo nicht bloſs rechtmäſsig (*iuſta*), nehmlich erlaubt, als Vermuthung, ſondern auch rechtlich (*praeſumtio iuris et de iure*), oder ſo beſchaffen, daſs der Andere mich lädiren würde, wenn er dagegen handelte, und er würde nach Zwangsgeſetzen (*ſuppoſitio legalis*) durch Zwang davon abgehalten werden können. Sobald ein Anderer nicht im Beſitze einer Sache iſt, und nicht durch irgend einen Act ſich als Eigenthümer derſelben beweiſet, z. B. daſs er die Sache gebraucht, oder ſie bearbeiten läſst, oder es auf irgend eine Art immer fort bekannt werden läſst, daſs er Eigenthümer bleiben wolle, bis er das Gegentheil erkläre, kann ich mich rechtmäſsig und rechtlich in den Beſitz dieſer als herrenlos zu betrachtenden Sache ſetzen. Wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verloren; weil der dermalige Beſitzer befugt war, vorauszuſetzen, daſs die Sache ſich in Niemandes Beſitze befinde; und nachdem er erworben hat, ſo ſchlieſst er einen jeden aus, der auf den Beſitz des Gegenſtandes Anſpruch zu machen denkt. Die Länge der Zeit der Verabſäumung, die gar nicht beſtimmt werden kann und darf, wird nur zum Behuf der Gewiſsheit der Unterlaſſung des ehemaligen Beſitzers, ſeinen Beſitzact zu documentiren, angeführt. Kurz, die Verabſäumung eines Beſitzacts, während der Zeit der Erſitzung, macht dieſelbe zum rechtmäſsigen Titel des Beſitzes durch Erſitzung. Die Entſcheidung der Frage kam alſo darauf an, ob man bloſs durch langen Beſitz das Eigenthum eines bisher unbekannten Beſitzers erwerben, oder ob derſelbe die Sache immer wieder erlangen (vindiciren) könne. Sollte das Letztere gelten, ſo wäre alles Eigenthum ungewiſs, und eigentlich jede Sache herrenlos (gegen das Rechtspoſtulat in 14.) (K. 132. f.).

28. Im bürgerlichen Zuſtande aber kann der Staat einem Eigenthümer ſeinen Beſitz ſtellvertretend erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf eben ſo wenig ſich auf den Titel

der Erſitzung gründen, als ſeinen Titel der Erwerbung bis zur urſprünglichen beweiſen. Aber im Naturzuſtande iſt der Titel des Beſitzes durch Erſitzung rechtmäſsig. Eigentlich iſt es, ſtrenge genommen, keine Erwerbung der Sache, ſondern nur eine rechtmäſsige Art, ſich ohne einen rechtlichen Act im Beſitze einer Sache zu erhalten; aber man pflegt dieſe Befreiung von Anſprüchen auch Erwerbung zu nennen. Die Präſcription, oder Ausſchlieſsung, des ältern Beſizzes gehört alſo zum Naturrecht (*eſt iuris naturae*) (K. 133. f.).

29. B. Die Beerbung (*acquiſitio haereditatis*) iſt die Uebertragung (*translatio*) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zuſammenſtimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis inſtituti*) und die Verlaſſung des Erblaſſers (*teſtatoris*) geſchieht in einem Augenblick (*articulo mortis*). Da der Beerbung ohne Vermächtniſs (*diſpoſitio ultimae voluntatis*) im Naturzuſtande nicht gedacht werden kann, ſo muſs die Möglichkeit der Erwerbung durch Beerbung unterſucht werden, weil die Erwerbung und Verlaſſung in demſelben Augenblick geſchieht (K. 134. f.).

30. Es iſt möglich, durch Erbeseinſezzung zu erwerben. Denn der Erblaſſer Cajus verſpricht und erklärt in ſeinem letzten Willen dem Titius ohne Vorwiſſen deſſelben, ſeine Habe ſolle im Sterben auf dieſen übergehen, und bleibt alſo bis zum Tode alleiniger Eigenthümer derſelben. Nun kann zwar durch den bloſsen einſeitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; ſondern es wird über dem Verſprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des andern Theils dazu erfordert, und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas ſimultanea*), welcher jedoch hier ermangelt; denn Titius kann während der Lebenszeit des Cajus nicht acceptiren, weil ſonſt das Eigenthum im Augenblick der Acceptation gemeinſchaftlich ſeyn würde. Der Erbnehmer erwirbt aber doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als

ein Sachenrecht, das freilich mit dem rechtlichen Besitze der Verlassenschaft zusammenfällt, nehmlich, dass er allein, und kein Anderer, die Verlassenschaft acceptiren, oder das Versprechen des Erblassers annehmen darf (*ius in re iacente*), daher die Verlassenschaft im Zeitpunct, da Cajus sie verlassen und Titius sie noch nicht angenommen hat, *haereditas iacens* (ein liegendes, noch nicht aufgenommenes, noch nicht acceptirtes Erbe) heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise, weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann, ein solches Recht hat, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen; weil der Erbnehmer ausschlüsslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

31. Um den Streit, ob nach dem Naturrecht Testamente gültig sind (*sunt iuris naturae*), völlig zu entscheiden, ist noch zu merken, dass mit der Behauptung dieses Satzes bloss behauptet werde, dass sie fähig und würdig sind im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur der bürgerliche Zustand, oder vielmehr der allgemeine Wille in demselben, bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während der Zeit, da sie zwischen der Annahme und Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört (K. 136.).

32. Ein Verstorbener kann nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) keine Sache mehr besitzen. Denn alles Recht in einer Sache entspringt aus dem angebornen Gemeinbesitze derselben, worin ich mit allen Andern stehe, mithin aus dem vereinigten Willen Aller, in Ansehung des Privatgebrauchs äusserer Dinge. Dass nun Jemand noch nach seinem Tode eine äussere Sache als das Seine habe, wäre eine Ungereimtheit zu denken, weil ein solcher Besitz auf dem vereinigten Willen Aller

nicht beruhen kann. Aber eine ganz andere Bewandniſs hat es mit dem Nachlaſs eines guten Namens nach dem Tode (*bona fama defuncti*). Der gute Name iſt ein angebornes äuſseres Mein oder Dein. Es hängt dem Subject als einer Perſon an, ſie mag nun nach dem Tode als Perſon übrig bleiben oder nicht, wovon man hier abſtrahiren kann und muſs. Denn im rechtlichen Verhältniſſe gegen Andere wird jede Perſon bloſs nach ihrer Menſchheit, mithin als *homo noumenon* (Menſch, als Ding an ſich, nicht als Erſcheinung oder Sinnenweſen) wirklich betrachtet, und ſo iſt es immer bedenklich, ihn in falſche üble Nachrede zu bringen. Demohngeachtet kann eine gegründete Anklage deſſelben gar wohl ſtatt finden, indem der Grundſatz: *de mortuis nil niſi bene* (von Todten muſs man nichts als Gutes ſprechen) unrichtig iſt. Aber gegen den Abweſenden Vorwürfe auszuſtreuen, ohne die gröſste Gewiſsheit derſelben, iſt wenigſtens ungroſsmüthig (K. 136. f.).

33. Daſs ein als *homo phaenomenon* (Menſch in der Erſcheinung, als Sinnenweſen) nicht mehr exiſtirender Menſch einen (negativ-) guten Namen als das Seine erwirbt, iſt eine unläugbare Erſcheinung der *a priori* geſetzgebenden Vernunft. Wenn Jemand von einem Verſtorbenen ein ihn beſchimpfendes Verbrechen verbreitet, ſo kann ein Jeder den Verläumder für einen ehrloſen Calumnianten erklären, wenn er die Unwahrheit der böſen Nachrede beweiſen kann. Dieſe Befugniſs, die Rolle des Apologeten für den Verſtorbenen zu ſpielen, darf der Vertheidiger nicht beweiſen, denn jeder maſst ſie ſich als zum Recht der Menſchheit gehörig unvermeidlich an, und es bedarf dazu keiner beſondern perſönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem ſolchen Schandfleck am Verſtorbenen erwachſen dürften; aber dennoch kann man die Möglichkeit dieſer idealen Erwerbung des guten Namens nach dem Tode nicht deduciren (K. 131. ff.).

34. Man muſs aber hierbei ja nicht etwa auf Vorempfindung eines künftigen Lebens ſchlieſsen, und ſich

einbilden, diese Erwerbung beruhe auf unsichtbaren Verhältnissen zu abgeschiedenen Seelen; denn das wäre Schwärmerei. Es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse der Menschen im Leben, die Rede. In diesem Verhältnisse stehen aber die Menschen als intelligible Wesen, d. i. in so ferne sie eine praktische Vernunft haben und nicht blofse Erscheinungen sind. Denn zwischen Erscheinungen kann es weder Rechte noch Pflichten geben, Erscheinungen, als solche, sind blofse Sachen. Allein das Subject des Freiheitsgesetzes ist, als solches, keine Erscheinung. Wir sondern also, indem wir den Menschen als Subject der Rechte betrachten, alles Physische (zu seiner Existenz in Raum und Zeit gehörende) logisch von ihm ab. Wir abstrahiren, heifst das, davon, dafs er auch Erscheinung ist, und betrachten ihn blofs als das Subject der Rechte, welches er als Erscheinung (Subject des Gesetzes der Nothwendigkeit oder der Causalität) gar nicht seyn kann. Das heifst aber nicht, wir ziehen dem Menschen seine Natur aus, lassen ihn zu einem Geist werden, und erkennen nun eine intelligibeles Wesen. Es wäre eine arge Amphibolie oder Verwechselung einer Vorstellung durch Abstraction mit einem Dinge an sich, wenn wir uns das Subject der Rechte als einen wirklichen Geist denken wollten, der, nachdem er, durch den Tod, die Natur des Menschen abgelegt habe, die Beleidigungen wirklich fühle, die ihm seine Beleidiger in der Sinnenwelt zufügten (K. 138. *).

35. Derjenige beleidigt mich schon jetzt, der nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt; denn im reinen Rechtsverhältnisse wird von allen physischen Bedingungen der Zeit abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben so wohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; er kann aber nur dadurch gestraft werden, dafs ihm durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern schmälerte. Man sieht hieraus, dafs selbst das Plagiat (wenn ein Schriftsteller den andern ausschreibt, ohne ihn zu nennen, oder Gedanken desselben für seine eigenen

ausgiebt) an Verstorbenen mit Recht als Läsion derselben (Menschenraub) geahndet wird (K. 138*).

Kants Lehre von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

36. Die im vorigen bereits angegebene Art zu erwerben war ganz naturrechtlich, oder lediglich *a priori* durch jedes Menschen Vernunft erkennbar; aber nicht bloss die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*), oder die durch Verträge, sondern auch die austheilende (*iustitia distributiva*), so wie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, dass sie ihren Spruch (*sententia*) fällen müsse, gehört gleichfalls zum Naturrecht (K. 139. f.).

37. Die moralische Person, sie bestehe nun aus einer oder mehreren physischen Personen, welche der Gerechtigkeit vorstehet, ist der Gerichtshof (*forum*); und, im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht (*iudicium*). Hier werden diese Begriffe aber nur so gedacht, wie sie durch den Begriff des Rechts bestimmt werden, also ganz *a priori*, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei (wozu Statuten, also empirische Principien gehören) in Betrachtung zu ziehen (K. 140.).

38. Die Frage ist also hier nicht bloss: was ist an sich recht, wie nehmlich hierüber ein jeder Mensch zu urtheilen habe? Sondern die Frage ist: was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens, oder, wie muss in einem besondern Falle, unter dem gegebenen Gesetze, diesem gemäss der Ausspruch vor einem Gerichtshofe beschaffen seyn? Man nennt dann den Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes, und man fragt darnach, als nach der wichtigsten unter allen rechtlichen Angelegenheiten, ob eine solche sei oder nicht (K. 155). Bei einem entscheidenden Gesetze ist auch der Aus-

ſpruch des Gerichtshofes entſchieden. Allein es giebt vier Fälle, in welchen immer zwei verſchiedene und entgegengeſetzte Urtheile ſtatt finden, die aber dennoch neben einander beſtehen können. Dieſe Urtheile ſind nehmlich darum verſchieden, weil ſie aus zwei verſchiedenen, und dennoch wahren, Geſichtspuncten gefället werden; ob nehmlich das Urtheil nach dem, was bloſs rechtlich iſt, oder nach dem, was Rechtens und daher auch rechtlich iſt, gefällt werde; alſo entweder nach dem Privatrecht, oder nach dem öffentlichen Recht. — Dieſe vier Fälle ſind:

a. der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*), wodurch ich das Mein unvergolten veräuſsere, ſ. Schenkungsvertrag;

b. der Leihvertrag (*commodatum*), wodurch ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, ſ. Leihvertrag;

c. die Wiedererlangung (*vindicatio*), wodurch ich das Meinige von dem zurück erhalte, der ſich ohne meinen Willen in den Beſitz deſſelben geſetzt hat, ſ. Wiedererlangung.

d. Die Vereidigung (*iuramentum*), das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen, ſ. Eid. Ich ſetze hier zu dem Artikel: Eid, nur noch zur Erläuterung deſſen, was hierher gehört, hinzu, daſs Kants Meinung iſt, der Eid ſei nach dem Privatrecht verwerflich, und nur nach dem öffentlichen Recht, obwohl durch eine ungerechte Handlung der Geſetzgebung, verſtattet. Ich erwerbe von einem Andern die Wahrheit, oder auch eine Sache, durch den Eid, den er ablegen muſs; objectiv, d. i. nach dem bloſsen Recht iſt das nicht möglich, weil der Eid auf Geſinnungen (dem wirkſamen Glauben an Gott, auf der Sittlichkeit bei einer Ausſage) beruhet, alles rechtliche aber äuſserlich ſeyn muſs. Allein es kömmt hier eine ſubjective Bedingung ins Spiel, nehmlich ein Gerichtshof ſoll mir zu meinem Recht verhelfen, in einer Sache, bei der auf die Ausſage des Gegners alles ankömmt. Und da weiſs man für den Gerichtshof kein anderes Mittel, als den Eid, welcher folglich ein Nothmittel iſt. Allein da die-

ses Mittel blofs auf den abergläubischen Hang der Menschen berechnet ist, und Niemand (nach dem Naturrecht) gezwungen werden kann, eine Handlung zu begehen, die bei ihm einen Aberglauben voraussetzt, so ist es unrecht, dafs die gesetzgebende Gewalt der richterlichen die Befugnifs giebt, zum Eide zu zwingen. Könnte man nicht auf die überwiesene Falschheit einer feierlichen Aussage vor Gericht bürgerliche Ehrlosigkeit (die Hölle dieser Welt) setzen, und sollte nicht die Ankündigung derselben und die Versicherung des Aussagenden oder Versprechenden, dafs er sich derselben unterwerfe, im Fall der Ueberführung einer wissentlich falschen Aussage oder Versicherung von seiner Seite, die Stelle des Eides ersetzen können? — Die Lehre von den Verträgen überhaupt s. im Artikel Vertrag.

Vergleichung meines Vortrags über die Erwerbung mit Kants Behauptungen.

39. Die einander widerstreitenden Behauptungen so mancher Anhänger der kritischen Philosophie über das Recht, und die Gegenstände des Naturrechts, bewogen mich, diese Sache zum Vorwurf einer eigenen Untersuchung nach kritischen Grundsätzen zu machen. Ich that das anderthalb Jahr vor Erscheinnng der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre des vortrefflichen Urhebers der kritischen Philosophie. Ein Jahr vor der Erscheinung derselben (1796) gab ich den Gang meiner Untersuchung heraus, unter dem Titel: Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Da ich gar keine, weder mündliche noch schriftliche Nachrichten von Kants naturrechtlichen Behauptungen hatte, so sind der Gang meiner Untersuchung und die Resultate derselben ganz unabhängig von den seinigen. Nur liegen Kants Principien der praktischen Vernunft, so wie sie in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Critik der praktischen Vernunft zu finden sind, dabei zum Grunde. Ich untersuchte überdem alles von Hause aus, ohne auf die Untersuchungen Rücksicht zu nehmen, die schon in den Schriften der Naturrechtslehrer vorhan-

den waren. Jetzt will ich nun zeigen, wie ich mit Kant zuſammenſtimme, da natürlich die Anſicht und der Vortrag bei zwei von einander unabhängigen Unterſuchungen deſſelben Gegenſtandes nicht vollkommen gleich ſeyn können.

40. Im zweiten Abſchnitt, der von den Principien des Rechts im Naturſtande, oder des abſoluten Naturrechts handelt, erörtere (exponire) ich zuerſt auf folgende Art den Begriff eines Eigenthums. Die von dem Begehrungsvermögen des praktiſchen Naturweſens (eines ſinnlichen Weſens mit einem freien Willen) phyſiſch abhängigen Kräfte und Wirkungen derſelben hängen auch praktiſch (dem Freiheitsgeſetze nach) allein von ſeinem Willen ab; was aber allein von dem Willen eines praktiſchen Naturweſens abhängt, heiſst ſein (*ſuum*). Das Seine eines praktiſchen Naturweſens, oder was mit einem Recht (das aus der Pflicht aller übrigen entſpringt) von ſeinem Willen abhängt, nennt man ſein Eigenthum. Jedes praktiſche Naturweſen iſt alſo ſein eigenes Eigenthum. Eine Sache phyſiſch von ſeinen Kräften abhängig machen, heiſst ſie in Beſitz nehmen, dadurch wird ſie aber noch kein Eigenthum, weil ſie dadurch noch nicht allein von dem Willen des Beſitzers abhängt. Der Beſitzer hat vor den übrigen praktiſchen Naturweſen bloſs den Beſitz voraus, ſein Beſitz iſt alſo früher; durch den frühern Beſitz wird aber kein Eigenthum erworben, weil die Zeit den Begriff des Rechts nicht afficirt. Das Recht auf die erſte Beſitznehmung gründen, iſt ein wahrer Cirkel, weil alle Beſitznehmung auf ein Recht gegründet ſeyn muſs. Aus eben den Gründen kann auch keine Präſcription oder Verjährung entſpringen, d. h. durch den eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitz ein Recht entſtehen. Wozu kein praktiſches Naturweſen ein Recht hat, dazu iſt jedes praktiſche Naturweſen befugt. Die Befugniſs enthält alſo die Möglichkeit der Abhängigkeit des Willes eines praktiſchen Naturweſens von dem Willen eines andern (deſſen, der die Befugniſs hat), d. i. durch des erſtern Pflicht.

41. Das erste, was hier nicht mit Kants Behauptungen zusammenstimmt, ist, dass jedes praktische Naturwesen sein eigenes Eigenthum sei (gegen 23). Ich stimme darin mit dem Verfasser der Beitr. z. Berichtig. der Urth. des Publ. über die französische R. S. 130. überein, welcher sagt: „ursprünglich sind wir selbst unser Eigenthum. Niemand ist unser Herr.“ Das letztere giebt Kant zu, der Mensch, sagt er, ist sein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (*sui dominus*), er kann nicht nach Belieben über sich disponiren. Ich habe freilich nur bewiesen, dass er keines Andern Eigenthum sei, und schloss daraus, dass er sein eigenes Eigenthum sei, welches freilich noch nicht folgt, indem er auch wohl gar kein Eigenthum seyn könnte. Da der Mensch Pflichten gegen sich selbst hat, so hat er allerdings auch Rechte gegen sich selbst, die sich auf diese Pflichten gründen, und da überdem der Mensch keine Sache ist, so kann er auch nicht seine eigene Sache, oder sein Eigenthum seyn. Da er aber sich, d. i. seine Kräfte und Eigenschaften, nicht gebrauchen kann, ohne sich zu besitzen, und nicht gebrauchen darf, ohne sich rechtlich zu besitzen, so ist er dennoch sein ursprüngliches Eigenthum, nehmlich so wie eine Person des andern Eigenthum seyn kann,*) er hat ein ursprüngliches persönliches Recht auf sich selbst auf dingliche Art; oder er besitzt sich selbst als eine Sache, darf sich aber nur gebrauchen als eine Person. —

Das zweite, was Kants Behauptungen zu widersprechen scheint, ist, dass durch den frühern Besitz kein Eigenthum erworben wird. Allein Kant behauptet auch nur, dass die Priorität in Ansehung der Zeit zur ursprünglichen Besitznehmung unumgänglich nöthig sei; dass zwar die ursprüngliche Erwerbung durch Bemächtigung geschehen müsse, weil alle übrige Erwerbung nicht ursprünglich, sondern abgeleitet sei, und bei aller abgeleiteten Erwerbung doch eine ursprüngliche vorausgesetzt werden müsse; dass aber die Möglichkeit einer solchen Er-

*) So wie z. B. ein Ehegatte den andern besitzt, s. Ehe.

werbung durch Bemächtigung ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun laſſe, ſondern eine Folge des Satzes ſei, daſs nichts herrenlos ſeyn dürfe; daſs endlich dieſe Erwerbung nur proviſoriſch ſei, oder in Hinſicht auf einen bürgerlichen Zuſtand und ſeine Bewirkung geſchehe, daſs aber die peremtoriſche (oder rechtlich geſicherte) Erwerbung erſt im bürgerlichen Zuſtande geſchehe, und daſs dieſen zu bewirken folglich Pflicht ſei. Die Uebereinſtimmung meiner Behauptungen hiermit wird ſich zeigen, wenn ich von meiner Deduction des Eigenthums reden werde.

Das dritte, worin ich mit Kant nicht übereinſtimme, iſt die Behauptung, daſs nach dem Naturrecht keine Präſcription entſpringen, oder aus dem eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitze kein Recht entſpringen kann (gegen 28.) Kant zeigt, daſs allerdings nicht durch Präſcription ein Recht entſpringe, aber daſs die Präſcription oder Verjährung doch aus der Erſizzung (*uſucapio*) folge; daſs es aber ohne Erſitzung gar keine peremtoriſche, ſondern bloſs proviſoriſche Erwerbung geben würde Allein im Naturrecht giebt es auch nur bloſs proviſoriſche Erwerbung, welche erſt im bürgerlichen Zuſtande peremtoriſch wird. Man kann einen Unterſchied machen zwiſchen Naturrecht und Vernunftrecht. Das erſtere iſt das Recht, das vor dem bürgerlichen Zuſtande vorhergehet, und ganz unabhängig von demſelben iſt, und nach dieſem kann es keine Erſitzung und keine Verjährung geben. Das Naturrecht weiſs auch von keiner Geſchichte, ſondern iſt der Anfang der Geſchichte; folglich fällt im Naturrecht der Grund gegen die Verjährung weg, daſs die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung nicht bis zum erſten Beſitzer zurückzuführen vermögend iſt. Das Vernunftrecht iſt aber dasjenige Recht, welches bei der Beurtheilung des Rechts im empiriſchen bürgerlichen Zuſtande vorausgeſetzt wird, und nach welchem man beurtheilt, was recht iſt. Und nach dieſem Vernunftrecht giebt es allerdings eine Erſitzung und eine Verjährung, weil es ſonſt keine peremtoriſche Erwerbung geben könnte.

42. Meine Erörterung des Begriffs eines erworbenen Eigenthums enthält folgende Sätze. Diejenige Handlung, durch welche ein praktifches Naturwefen wider deffelben Willen vorfätzlich verletzt (fein Zuftand verfchlechtert) wird, heifst eine Läfion (Rechtskränkung). Im Naturzuftande ift ein blofs phyfifcher Gebrauch der Naturdinge möglich. Das praktifche Naturwefen foll ein Glied eines gemeinen Wefens werden. Im Naturzuftande ift die Erwerbung des Eigenthums unmöglich.

43. Eben diefe Refultate hat auch Kant gefunden. Zwar beweifet er die Möglichkeit eines praktifchen Gebrauchs der Naturdinge durch den Begriff einer proviforifchen Erwerbung, allein eben diefer Unterfchied, den er zwifchen proviforifchen und peremtorifchen Befitz machen mufs, zeigt, dafs ohne den Begriff eines bürgerlichen Zuftandes der einer rechtlichen Erwerbung vor demfelben nicht möglich ift. Es ift alfo wiederum die proviforifche Erwerbung ein vom Begriff des bürgerlichen Zuftandes abhängiger Begriff, und gehört folglich zum Vernunftrecht, aber nicht zum Naturrecht. Im Naturftande, der nichts vom bürgerlichen Zuftande weifs, giebt es gar keine Erwerbung, gar keinen rechtlichen Befitz; allein im bürgerlichen Zuftande mufs freilich der Befitz vor demfelben (alfo nach dem Vernunftrecht, oder in Beziehung auf einen bürgerlichen Zuftand) als proviforifch betrachtet werden. Folglich ift es ganz richtig, auch nach Kants Behauptung, dafs im Naturftande (ohne Beziehung auf den bürgerlichen Zuftand) keine rechtliche Erwerbung möglich ift.

Die Vergleichung meiner Vorftellung von der Erwerbung durch den urfprünglichen Vertrag mit Kants Vorftellung, wie das provoforifch Erworbene peremtorifch oder wirkliches Eigenthum werde, f. im Artikel: Verein, bürgerlicher.

Hypothefen Anderer über die Erwerbung.

44. Die Anzahl der hierüber entworfenen Theorien ift nicht fehr zahlreich. Im Alterthume finden fich we-

nig Spuren von Verſuchen, die Entſtehung des Eigenthums zu erklären. Cicero ſagt (*de offic. lib. I. c. 7.*): „Von Natur iſt nichts eigenthümlich; ſondern alles, was jemanden zugehört, iſt ſein geworden, entweder durch die erſte Beſitznehmung, — wie wenn Völker ſich in unbewohnten Ländern niedergelaſſen haben; oder durch Eroberung im Kriege; oder durch eine geſetzmäſsige Austheilung; oder durch Kauf, durch Schenkung, mit einem Worte, durch Verträge; oder endlich durchs Loos. Auf dieſe Weiſe iſt es geſchehen, daſs ein Stück Land das Arpiniſche, ein andres das Tuſculaniſche heiſst, jenes ein Eigenthum der Arpinater, dieſes der Tuſculaner geworden iſt. Das Eigenthum einzelner Perſonen iſt auf gleiche Weiſe entſtanden. Nachdem alſo einmal die Dinge, die von Natur allen gemein waren, in mehrere Portionen getheilt worden ſind, wovon jede einem Einzigen zugehört; ſo iſt jeder verbunden, mit dem, was auf ſeinen Antheil gefallen iſt, zufrieden zu ſeyn, und kann von dem Antheile des Andern nichts begehren oder ſich zueignen, ohne die Rechte der menſchlichen Geſellſchaft zu verletzen." Cicero redet hier eigentlich davon, wie das Eigenthum wirklich, der Geſchichte nach, entſtanden iſt; das Naturrecht aber unterſucht, wie es hätte entſtehen ſollen, oder welcher Urſprung bei einem rechtmäſsigen Eigenthume zum Grunde gelegt werden muſs. Cicero ſcheint es gefühlt zu haben, daſs das Recht, das zu behalten und als Eigenthum zu beſitzen, was wir einmal haben, ſich auf den vereinigten Willen Aller oder der menſchlichen Geſellſchaft gründe. Der Scholiaſt des Horaz (*in arte poet. v.* 128.) ſagt ſchon, daſs die Bemächtigung eine Erwerbung ſei; und Varro ſpricht von der Entſtehung des Eigenthums durch Vertheilung (*Phylargyrius in Virgil. Georg lib. II. v.* 167.) ingleichen Servius (*in Virgil. Aeneid. lib. IV. v.* 53.). Quinctilian ſcheint, (*Declam. XIII. c. VIII.*) der Meinung zu ſeyn, daſs etwas durch den Gebrauch (*quidquid in uſum homini ceſſit*), den Jemand wovon mache, ſein Eigenthum werde. Dieſe Meinungen der Alten führt Grotius in ſeinem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens (*lib. II. cap. II. §. 2. n.* 10.) an.

45. Grotius (*de iure belli et pacis lib. II. cap. III.*) macht schon einen Unterschied zwischen ursprünglicher und abgeleiteter Erwerbung, und untersucht die Möglichkeit beider. Die ursprüngliche Erwerbung könnte geschehen entweder durch frühere Besitznehmung (Bemächtigung), oder durch Theilung; die letztere geschieht durch eine ausdrückliche, die erstere durch eine stillschweigende Uebereinkunft (Einwilligung) Aller (*lib. II. cap. II.* §. 2. *n.* 10.). Wenn ein Eigenthümer dem Nachbar das Recht einer Servitute bewilligt, so entsteht dadurch kein ursprüngliches, sondern nur ein abgeleitetes Recht. Der Rechtsgelehrte Paul spricht zwar von der Erwerbung durch Formgebung, allein wenn die Materie unsere ist, so continuiren wir durch die Formgebung nur unsern rechtlichen Besitz, gehört sie Niemanden, so erwerben wir sie durch frühere Besitznehmung (Bemächtigung), gehört sie einem Andern, so kann sie durch die Formgebung nicht unser Eigenthum werden. Die Bemächtigung ist also die einzige natürliche und ursprüngliche Erwerbungsart. Man kann aber nach Seneca (*de benefic. lib. VII. cap. IV. V. VI.*) und nach Chrysostomus (*Orat. XXXI. siue Rhodiaca*) zweierlei erwerben, den ganzen Besitze ohne Gebrauch (*imperium*) und den Gebrauch der Sache sammt dem Besitze (*dominium*). Der Besitz ohne Gebrauch erstreckt sich entweder über die Personen oder über den Boden (*territorium*). Beides, den Besitz ohne und mit Gebrauch erwirbt man zuweilen zusammen, aber demohngeachtet sind beide doch zu unterscheiden. Die bürgerlichen Gesetze können verhindern, dass man sich nicht der beweglichen Sachen an einem Ort bemächtige, der schon in Besitz ohne Gebrauch genommen ist; denn das Recht, sich solcher Dinge zu bemächtigen, ist zwar aufs Naturgesetz gegründet, aber eine solche Erwerbung bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes (*ex iure naturae permittente*) (K. 91), nicht aber ein Gebot für sich, welches eine vollkommene Freiheit hierin zu lassen geböte. Auf eine eben so treffende Art fährt dieser Weltweise fort, sich über die Bemächtigung der Flüsse des eingeschlossenen Meers, oder des Meers an den Küsten, über die Ersitzung

und Verjährung u. f. w. zu erklären, fo dafs fich die Aufgabe, über die urfprüngliche Erwerbung, ohne die praktifchen Begriffe der kritifchen Philofophie zu kennen, fchwerlich richtiger auflöfen läfst. Alles, was feit feiner Zeit (bis auf Kant) über das Recht, als eine Folge der vernünftigen Natur des Menfchen gefagt worden, liegt, wie Klein (Grundfätze der natürl. Rechtswiff. Anh. 6. Kap. §. 37. S. 349.) ganz richtig bemerkt, in feinem Werke, wie in einem Keime.

46 Thomas Hobbes (*de cive*, *libertas. cap. I.* §. 10. *ff*) behauptet, die Natur habe einem Jeden ein Recht auf alles gegeben, und im Naturftande fei der Nuzzen der Maafsftab des Rechts. Es war aber, fagt er, den Menfchen keineswegs nützlich, dafs fie auf diefe Art ein gemeinfchaftliches Recht auf alles hatten. Denn die Wirkung eines folchen Rechts ift faft eben diefelbe, als wenn es gar kein Recht gäbe. Denn obwohl ein Jeder von jeder Sache fagen konnte, das ift mein, fo konnte er fie doch wegen des Nachbars nicht gebrauchen, der mit gleichem Rechte und gleicher Macht behauptete, es fei auch das Seine. Der Eine greift alfo den Andern mit Recht an, diefer widerftehet mit Recht, folglich ift der Naturftand der Menfchen, ehe er in Gefellfchaft tritt, ein Krieg aller gegen alle. Nun ift der Krieg der Erhaltung der Menfchen entgegen, folglich mufs er aus diefem Zuftande herausgehen und in Gefellfchaft treten. Nach dem Gefetze der Natur mufs alles gleich getheilt, oder gemeinfchaftlich gebraucht, oder wechfelsweife gebraucht, oder verloofet, oder dem früher Befitzenden, oder dem Erftgebornen zugeftanden werden. Man wird bemerken, dafs dies Syftem blofs auf den Nutzen der Menfchen berechnet ift, und, bei fehr richtigen Refultaten, wenig Kenntnifs praktifcher Begriffe verräth, welche ganz etwas anders find, als Begriffe davon, wie wir unfern Vortheil auf Erden am beften bewirken können. Sharrock (*de officiis fecundum ius naturae. Oxon.* 1660.) hat daffelbe zu widerlegen gefucht, aber fich vergeblich bemühet, auf den Grundfatz: fuche die Seelenruhe, ein Naturrecht zu gründen.

47. Samuel Pufendorf (*ius naturae et gentium lib. IV. cap. VI. ſqq.*) nimmt auch urſprüngliche und abgeleitete Arten zu erwerben an. Die erſtern, ſagt er, ſind diejenigen, durch welche eine Sache, die noch Niemanden zugehörte, anfängt Jemanden als Eigenthum zuzugehören; die andern ſind diejenigen, durch welche das ſchon vorhandene Eigenthum von dem Einen auf den Andern übergeht. Es giebt zwei Arten von urſprünglicher Erwerbung, eine einfache und abſolute, welche in der Erwerbung des Bodens und der Subſtanz ſelbſt der Dinge beſtehet; und eine, die nur in gewiſſer Rückſicht urſprünglich iſt, wenn man einen gewiſſen Zuwachs zu einer Sache erwirbt, die uns ſchon gehörte. Die Menſchen wurden anfänglich einig, einem Jeden ſein Eigenthum anzuweiſen, was übrig blieb, gehörte dem, der es zuerſt in Beſitz nahm. Man nimmt aber entweder ein bewegliches oder unbewegliches Ding zuerſt in Beſitz. Ein Menſch ſetzt ſich in Beſitz eines Bodens, wenn er ihn bebauet, oder abgränzt, aber er darf nicht mehr davon nehmen, als für die allerfruchtbarſte Familie nöthig iſt. Wenn mehrere ſich zuſammen einer gewiſſen Gegend bemächtigen, ſo geſchieht dieſes entweder gemeinſchaftlich (*per univerſitatem*), oder durch jeden Einzelnen (*per fundos*). Die erſtere Erwerbung giebt der ganzen Geſellſchaft ein Eigenthumsrecht auf alles, was im Lande iſt. Das Land iſt dem Staate, und dennoch iſt jeder Herr ſeines Eigenthums. Was innerhalb des Landes keinen beſondern Eigenthümer hat, das gehört dem Staate. Man wird aus dieſen Sätzen das Willkührliche bald erkennen, und daſs ſie mehr beſchreiben, was der Geſchichte nach geſchehen iſt, als was, dem Rechte nach, geſchehen ſollte.

48. Wolff (Grundſätze des Natur- und Völkerrechts 2. Th. I. Hauptſt. §. 183. ff.) ſagt, die Menſchen haben von Natur einerlei Rechte, alſo kommt auch allen Menſchen einerlei Recht zum nothwendigen Gebrauch der natürlichen Sachen zu, alſo ſind alle Sachen von Natur gemeinſchaftlich, das heiſst, die Gemeinſchaft der erſten Zeit (*communio primaeva*). Von Natur

giebt es alſo keine eigenen Sachen. Der Menſch hat von Natur das Recht zum nothwendigen Gebrauch der Sachen, dieſen Gebrauch darf Niemand hindern, weil ſonſt gar kein Gebrauch derſelben ſtatt finden könnte. Wenn jemand in dieſer erſten Gemeinſchaft etwas durch Fleiſs und Kunſt hervorgebracht, ſo darf ihn folglich Niemand an dem Gebrauch deſſelben hindern. Da die durch Kunſt hervorgebrachten Sachen gemeinſchaftlich ſind, ſo hat ein jeder das Recht, in einem unbewohnten Hauſe ſo lange zu wohnen, als es ihm gefällt. Es iſt aber ganz ungegründet, daſs es eine Gemeinſchaft der erſten Zeit wirklich gegeben habe; auch hat Kant (K. 77. ff.) auf die häufigen Irrthümer dieſes Syſtems vorzüglich Rückſicht genommen.

49. Rouſſeau (*du contract ſocial l. I. ch.* 9.) ſagt, das Recht der erſten Bemächtigung wird erſt dann ein wahres Recht, wenn erſt das Eigenthumsrecht gegründet iſt. Der poſitive Act, der den Menſchen zum Eigenthümer von einer Sache macht, ſchlieſst ihn von allem Uebrigen aus. Sobald er ſeinen Antheil hat, ſo muſs er ſich darauf einſchränken, und hat kein Recht mehr an der Gemeinheit. Darum iſt das Recht der erſten Bemächtigung, das im Naturzuſtande ſo unbedeutend iſt, für jeden civiliſirten Menſchen ſo verbindlich; man hat nehmlich in dieſem Recht weniger Achtung dafür, daſs etwas das Eigenthum eines Andern, als dafür, daſs die Sache nicht unſer Eigenthum iſt. Ueberhaupt, ſoll Jemand einen Boden durch das Recht der erſten Bemächtigung erlangen, ſo gehören dazu folgende Bedingungen:

a. muſs der Boden noch von Niemand bewohnt ſeyn;

b. muſs man ſich nicht mehr davon bemächtigen, als man zu ſeiner Subſiſtenz nöthig hat;

c. muſs man es in Beſitz nehmen, nicht durch eine eitele Ceremonie, ſondern durch die Bearbeitung und Cultur deſſelben, die einzigen Zeichen des Eigenthums, welche in Ermangelung rechtlicher Titel von andern reſpectirt werden müſſen.

Man kann diesem System vornehmlich entgegen setzen, dass die Befugniss der Besitznehmung eines Bodens sich eigentlich so weit erstreckt, als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, und dass die Bearbeitung des Bodens zur Erwerbung desselben nicht nothwendig ist, weil sie demselben bloss eine Form gebe, bei welcher das Eigenthum der Substanz vorausgehen muss (K. 87. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 76. — § 12. S. 82. — 96. — Epis. Abschn §. 32. S. 130. — 140.

Mellin Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Klein Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle, 1797. 8.

H. Grotius, le droit de la guerre et de la paix, nouv. traduct. par J. Barbeyrac, à Amsterdam. 1724. 2. *Vol.* 4.

H. Hobbes Elementa philosophica de cive. 1647. 8.

Pufendorf, le droit de la nature et des gens, trad. par J. Barbeyrac, à Amst. 1734. 2. *Vol.* 4.

Chr. v. Wolff. Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Halle, 1754. 8.

J. J. Rousseau du contract social. à Amst. 1762. 8.

Erzeugung,

teleologische, *generatio teleologica*, *génération teleologique.* Die Hervorbringung eines organischen Wesens durch das andere nach Zwecken. Ein organisches Wesen ist ein solches, an dem der eine Theil der Zweck des Ganzen und dieses wieder der Zweck des erstern ist, an dem folglich alles wechselseitig um einander da ist. So ist der Mensch ein solches organisches Wesen, wenn an ihm der Mund z. B. zur Ernährung des ganzen Cörpers, der Cörper aber wieder zur Erhaltung des Mundes wirkt. Folglich enthält schon der Begriff eines solchen Wesens die Voraussetzung, dass es durch eine nach Absichten wirkende Ursache entstanden ist. Es

giebt nun zwey Systeme, nach welchen man sich die Hervorbringung organischer Wesen durch andere so denken kann, dass eine oberste Weltursache die Einrichtung dazu, ihrer Idee gemäss, getroffen habe, nehmlich den Occasionalismus und Prästabilismus (U. 375.

2. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich wegen dessen, was die Erklärung und Geschichte dieser Systeme betrifft, auf die Artikel: Occasionalismus, Prästabilismus, Educt, Bildungstrieb und Evolutionstheorie.

Ethik,

ethica, *ethique*. Die Wissenschaft desjenigen Theils der materialen Philosophie, welcher es mit den Gesetzen der Freiheit zu thun hat (G. V. 2.).

2. Dieses ist die Bedeutung des Worts Ethik in den alten Zeiten, man verstand unter demselben die Sittenlehre (*philosophia moralis*) überhaupt, und nannte sie auch die Lehre von den Pflichten (*de officiis*); in der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äussern Gesetzen stehen, zu übertragen, und hiernach heisst Ethik soviel als das deutsche Wort Tugendlehre. Jetzt ist also die Ethik nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil ist die Rechtslehre (*ius*) (T. 1.).

3. Die Ethik unterscheidet sich aber von der Rechtslehre dadurch, dass sie eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr) giebt, dahingegen die Rechtslehre durch die blosse Form (dass die Handlung der freien Willkühr Pflicht ist), die äussere Freiheit einschränkt. Die Materie der Ethik ist nehmlich der Zweck der reinen Vernunft, der aber zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. als Pflicht für den Menschen vorgestellt wird, s. Zweck, Pflicht. Die sinnlichen Neigungen verleiten nehmlich zu Zwecken, die pflichtwidrig seyn

können, daher muſs die geſetzgebende Vernunft ihnen die Pflicht als einen jenen Zwecken widerſtreitenden, und *a priori* gegebenen Zweck entgegenſetzen (T. 4.).

4. Die Rechtslehre weiſs von keinem Zweck, weil es ihr einerlei iſt, was der Handelnde für einen Zweck hat, wenn nur die Handlung geſchieht; die Ethik aber ſchreibt dem Willen das Geſetz vor, der Forderung der ſinnlichen Neigung (dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben) entgegen zu handeln, weil es Pflicht iſt, und macht alſo dieſes Entgegenhandeln zugleich zu einem Zweck, den ich haben ſoll, und welchen zu haben ich mich ſelbſt zwingen ſoll, ſ. Selbſtzwang (T. 5.).

5. Aus dem vorſtehenden Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft erklärt werden. Die reine praktiſche Vernunft beſtimmt nehmlich durch ihr oberſtes Princip: „handle nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannſt, daſs ſie allegemeines Geſetz werde“, die Pflicht, ſtellt aber dieſe Pflicht zugleich als den, durch ſinnliche Antriebe gegebenen Zwecken, entgegengeſetzten Zweck auf. Zweck und Pflicht unterſcheiden alſo die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre (oder Ethik im Sinne der Alten). Die Rechtslehre enthält Pflichten, zu deren Beobachtung man von andern phyſiſch gezwungen werden kann; dieſe können aber eben darum keine Zwecke ſeyn, denn dieſe zu haben, kann man nicht von Andern gezwungen werden. Die Ethik enthält Zwecke, welche zugleich Pflichten ſind, denn bei ihr kömmt alles darauf an, daſs man den Zweck habe, die Pflicht zu erfüllen, wozu der Menſch ſich bloſs ſelbſt zwingen kann.

Siehe übrigens: Tugendlehre.

Ethikotheologie,

Moraltheologie, *ethicotheologia*, *theologie morale*. Die Theologie, welche in der Ergänzung der

physischen Theologie durch die moralische Teleologie besteht — oder bei welcher der aus dem Begriffe der Pflicht hervorgehende Glaube an Gott zum Grunde liegt.

1. Ohne Menschen würde die ganze Schöpfung ohne Endzweck seyn. Der Mensch ist aber nicht Endzweck der Schöpfung, damit er sie betrachten könne, denn sonst würde man wieder fragen können, welches ist der Endzweck dieser Weltbetrachtung? Da man ferner fragen kann, wozu er glückselig werden soll, so kann auch sein Gefühl der Lust nicht der Endzweck der Schöpfung seyn. Folglich kann der Mensch nur Endzweck der Schöpfung seyn durch seinen absolut oder moralisch guten Willen, weil nur von diesem allein nicht weiter gefragt werden kann, wozu er seyn soll; indem dieser, wenn er noch wozu wäre, nicht absolut, sondern relativ gut, d. i. kein moralisch guter, sondern nur ein nützlicher Wille seyn würde (U. 410. M. II, 943.).

2. Hiermit stimmt das gemeinste Urtheil der gemeinen Menschenvernunft vollkommen zusammen. Was hilfts, fragt man, dass dieser Mensch so viel weiss, oder so glücklich ist; er ist doch ein verachtungswürdiges Object, denn sein Inneres (sein Wille) taugt nichts (U. 412. M. II, 944.). Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke einem Endzweck unterordnen, so sieht man leicht, dass alsdann vom letzten Zwecke der Schöpfung die Rede sei, und in diesem von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck statt finden kann (U. 412. M. II, 945). Wir haben also in dem Menschen die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als System von Endursachen (Zwecken) anzusehen; und ein Princip, den Begriff des Urgrundes (Gottes als Weltursache) im Reiche der Zwecke zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermag (U. 413. M. 946.).

3. Der absolut gute Wille des Menschen bestimmt ihn also zum Endzweck der Welt, und setzt dadurch ein ver-

nünftiges Wesen zum Urheber der Welt, das bei der Hervorbringung derselben jenen Endzweck gehabt hat, und das folglich allwissend seyn muss, um selbst das Innerste der Gesinnungen des Menschen zu kennen u. s. w. (U. 413. M. II. 947.). Dieses Princip der Beziehung der Welt auf eine oberste Ursache ist also schon für sich ein hinreichender Beweisgrund für das Daseyn Gottes; weil sich der Mensch nothwendig nach moralischen Begriffen beurtheilen muss. Es kommt nun nur noch darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursach einen Endzweck beizulegen (U. 414. M. II. 948.). Wir sehen uns aber durchs Moralgesetz gedrungen, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, fühlen uns aber unvermögend, ihn zu erreichen, ohne eine verständige Weltursache anzunehmen, deren Endzwecke wir gemäss zu seyn urtheilen dürfen (U. 416. M. II. 949.). Die Furcht konnte zwar zuerst Götter (Dämonen, s. Dämonologie) hervorbringen, aber nur die Vernunft den Begriff von Gott; und nur die innere moralische Zweckbestimmnng seines Daseyns lehrte den Menschen eine Gottheit zu denken, d. i. gab ihm eine Theologie, welche eben darum die Ethikotheologie heisst (U. 418. M. II. 950.). s. Gott.

Etwas,

s. Ding.

Euklides,

Ευκλειδης, *Euclides*, *Euclide*, hat in der 120. Olympiade, oder 300 Jahr vor Christi Geburt, gelebt. Er war aus der Stadt Tyrus gebürtig, und machte sich zur Zeit des Ptolemäus Lagus vorzüglich bekannt. Er soll diesem König von Aegypten auf seine Frage, ob es keinen kürzern und leichtern Weg zur Geometrie gebe, als den, welchen er gezeigt habe, geantwortet haben, es gebe keine Königsstrasse zur Geometrie (μη ειναι βασιλικην ατραπον προς γεωμετριαν.). Er ist der erste gewesen, der zu Alexandrien die Mathematik gelehrt hat.

2. Kant ſagt (E. 19.): Euklides ſoll, nach Eberhards Behauptung (Phil. Magazin, erſter Band, S. 162.), „unter ſeinen Axiomen (einige) Sätze haben, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Dieſe Axiomen trägt Euklides zu Anfang des erſten Buchs der Elemente vor. Es ſind ihrer zwölf, welche ich hierher ſetzen will.

3. *a.* Dinge, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

b. wenn man zu Gleichem Gleiches hinzuſetzt, ſo ſind die Aggregate gleich;

c. wenn man von Gleichem Gleiches wegnimmt, ſo ſind die Reſte gleich;

d. wenn man zu Ungleichem Gleiches hinzuſetzt, ſo ſind die Aggregate ungleich;

e. wenn man von Ungleichem Gleiches wegnimmt, ſo ſind die Reſte ungleich;

f. die Doppelten von einem und demſelben ſind einander gleich;

g. die Hälften von einem und demſeiben ſind einander gleich;

h. was einander deckt, iſt einander gleich;

i. das Ganze iſt gröſser als ſein Theil;

k. alle rechten Winkel ſind einander gleich;

l. wenn zwei gerade Linien von einer geraden Linie ſo geſchnitten werden, daſs die beiden innern an derſelben Seite liegenden Winkel zuſammen kleiner als zwei rechte ſind, ſo treffen die ins Unendliche verlängerten beiden geraden Linien zuſammen, auf der Seite, wo ſich die beiden Winkel befinden, die zuſammen kleiner als zwei rechte ſind;

m. zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein.

4. Es iſt aber zwiſchen dieſen Axiomen ein ſehr merkwürdiger und in die Augen fallender Unterſchied.

Einige von diesen Grundsätzen sind analytisch, und können daher durch Entwickelung der Begriffe im Subject, folglich aus Begriffen bewiesen werden. Die übrigen sind aber synthetisch, d. i. das, was sie aussagen, liegt gar nicht in dem Begriff dessen, wovon es ausgesagt wird. Sie können daher nicht durch Entwickelung des Begriffs bewiesen werden, ja sie sind gar keines Beweises bedürftig, wenigstens ist das die Behauptung des Euklides, wenn er sie als Axiomen aufstellt. Ihre Evidenz, oder anschauliche Gewissheit, soll von selbst einleuchten, sobald man sich nur das, was sie aussagen, durch die reine Einbildungskraft construirt, vorstellt. Diese letztern Grundsätze sind die eigentlichen mathematischen, die erstern sind eigentlich philosophische, und zwar logische Grundsätze des Denkens überhaupt, die der Mathematiker nicht entbehren kann, weil er denken muss. Sie dienen aber auch nur zur Kette der Methode, als identische Sätze, aus denen nie etwas neues abgeleitet werden kann, sondern die nur auf die Nothwendigkeit, uns etwas so und nicht anders denken zu können, aufmerksam machen sollen. Allein auch diese Sätze dürfte der Mathematiker nicht aufstellen, wenn er sie nicht durch Construction sinnlich darstellen könnte (C. 16. M. I. 18.).

5. Die eigentlich philosophischen Sätze unter jenen zwölfen sind nun die sieben ersten und der neunte, und nur die übrigen vier sind eigentlich mathematische Grundsätze oder wahre Axiomen. Es ist nur die Frage, ob die erstern eines mathematischen Beweises bedürftig sind?

a. Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich. In diesem Satze ist das Subject: Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind. Unter diesem Subject stellen wir uns Etwas vor, das genau so groß ist als mehrere andere Dinge, die mit ihm der Größe nach verglichen werden. Wir abstrahiren folglich hier von jeder andern Beschaffenheit dieser Dinge, und denken uns nichts als zwei Begriffe, Größe und Gleichheit.

Gröfsen find mit einer Gröfse gleich, heifst aber, fie find diefelben Gröfsen, obwohl die Dinge, deren Gröfsen fie find, nicht diefelben feyn mögen, weil fie fonft nicht numerifch verfchieden, fondern alle ein und daffelbe Ding feyn würden. Nun wäre es offenbar ein Widerfpruch, wenn Gröfsen, die alle mit einer gewiffen Gröfse diefelben, d. h. (als Gröfsen) durch keine Merkmale weiter von derfelben verfchieden wären, doch (als Gröfsen) von einander verfchieden feyn könnten. Denn diefe Merkmale, durch welche fie von einander unterfchieden wären, müfsten fich doch alle auch in der Gröfse finden, mit der die übrigen Gröfsen alle eine und diefelben wären, welches unmöglich ift, indem fie fonft nicht mehr diefelbe Gröfse mit allen übrigen feyn könnte, fondern von jeder durch diejenigen Merkmale unterfchieden feyn müfste, wodurch die Gröfsen unter einander unterfchieden wären. Kurz, der Begriff einer beftimmten Gröfse ift derfelbe, wenn er fich als Merkmal in noch fo verfchiedenen Dingen befindet, das ift es eigentlich, was jener Grundfatz ausfagt.

6. Nun unterfcheidet fich aber die Mathematik von der Philofophie dadurch, dafs fie ihre Begriffe conftruirt, folglich mufs der Mathematiker auch jenen Grundfatz conftruiren, wodurch er zwar nicht felbft, aber doch fein Gebrauch mathematifch wird. Euklides hat nun zwar diefe Conftructionen nicht gemacht, will aber eben dadurch, dafs er fie feiner Geometrie an die Spitze ftellt, dafs man fich diefelben räumlich vorftellen foll, und wendet fie auch nur bei räumlichen Gröfsen, von denen in der Geometrie allein die Rede ift, an. Stelle dir, will Euklides eigentlich fagen, ein geometrifches Ding, es fei nun Linie, Winkel, Figur, oder geometrifcher Cörper, vor, mit dem andre folcher Dinge gleich find, fo dafs fie alle, jedes für fich, eben fo grofs find als diefes Ding, fo müffen nothwendig diefe Dinge untereinander gleiche Gröfse haben. Man kann fich aber die Gleichheit zweier räumlichen Dinge blofs dadurch vorftellen, dafs fie einander d e c k e n, d. h. dafs fie völlig diefelben Grenzen haben, wenn man den ganzen Inhalt des einen Dinges innerhalb

der Grenzen des andern bringt. Wäre nun der Inhalt mehrerer räumlichen Dinge von der Gröfse, dafs jedes derselben fich innerhalb der Grenzen eines andern räumlichen Dinges legen liefse, fo dafs der ganze Inhalt diefes andern Dinges damit ausgefüllt würde; fo müfsten nothwendig auch diefe Dinge fich untereinander decken, und folglich gleich feyn, nach dem Grundfatze *h.*: was einander deckt, ift einander gleich. Diefer letztere Grundfatz follte eigentlich an der Spitze der übrigen ftehen, da er die Gröfse zweier oder mehrerer Dinge unmittelbar, und nicht erft vermittelft eines dritten mit einander vergleicht, folglich einfacher ift; und da alle Anfchauung der Gleichheit räumlicher Dinge auf dem Decken (der Congruenz) derfelben beruhet. Soll ich die Gleichheit in der Geometrie nicht blofs aus Anfchauungen, die fich decken, fchliefsen, fondern unmittelbar anfchauen, fo müffen fich die Objecte decken.

7. Wenn man in den folgenden Grundfätzen von *b* bis *g* ftatt des Wortes Gleiches, dieſelbe beftimmte Gröfse fetzt, und fich diefe Gröfse immer als das nehmliche Merkmal denkt, fo folgt jeder diefer Grundfätze aus dem Begriff des Subjects durch blofse logifche Entwickelung, auf die nehmliche Art, als ich es fo eben bei *a* gezeigt habe. Eben fo verhält es fich auch mit dem Grundfatze *i.* Stellt man fich alle diefe Grundfätze durch das Decken räumlicher Dinge vor, welches Euklides Abficht ift, und weswegen eben der Grundfatz *h.* an der Spitze ftehen mufs, fo fchauet man die Gewifsheit diefer Grundfätze an, und fie find evident ohne allen Beweis.

8. Einander decken, heifst, fo auf einander fallen, dafs die Gränzen diefelben find. Dafs nun, was einander deckt, auch einander gleich ift, das heifst, einerlei Gröfse hat, kann nur dadurch eingefehen werden, dafs ich mir zwei Figuren, die fich einander decken, vorftelle, und fo in der reinen Einbildung gewahr werde, dafs fie einerlei räumliche Gröfse find. Diefer Satz ift alfo ein eigentlicher mathematifcher Grundfatz, und weder eines Beweifes bedürftig, noch erweislich, fondern unmittelbar evi-

dent, d. i. er hat eine unmittelbar anſchauende Gewiſsheit. Der Grundſatz *k.* iſt von eben der Beſchaffenheit, er beruhet auf unmittelbarer Anſchauung allein, wenn nehmlich (Fig. 7.) eine gerade Linie (AB) ſo auf einer andern (CD) ſteht, daſs ſie gleiche Nebenwinkel (ABC = ABD) macht, ſo heiſst jeder der beiden gleichen Winkel (ABC und ABD) ein rechter Winkel. Eben der Fall iſt es, wenn auf der andern Seite der Linie (CD) eine gerade Linie (EB) auf der erſten (CD) ſenkrecht ſteht. Da nun BD und CB eben ſowohl auf AE, als AB und EB auf CD ſenkrecht ſtehen, ſo giebt es um jeden Punct B, in welchem zwei gerade Linien (AE und CD) einander ſchneiden, vier rechte Winkel, die alle einander gleich ſind. Nun abſtrahiren wir hier gänzlich von der Lage und der Länge der Linien, wenn nur beide einander ſenkrecht ſchneiden, folglich ſind alle rechte Winkel der Gröſse nach dieſelben, und einander gleich. Dieſes beruhet aber auf unmittelbarer Anſchauung und nicht auf einem Beweiſe. Es giebt hier zwar einen Scheinbeweis, der ſo ausſiehet:

Der Winkel ABC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Der Winkel DBC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Dinge aber, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

Folglich ſind ABC und DBE, und eben ſo ABD und CBE, folglich alle vier rechte Winkel einander gleich.

Allein man kann dieſes eigentlich keinen Beweis nennen, denn es iſt keine Hülfsconſtruction dazu nöthig, auch kein eigentlich mathematiſches Axiom; ſondern bloſs der Reflexion, daſs ABC und DBE im Grunde die nehmlichen Dinge ſind, und ſich bloſs durch ihre Lage von einander unterſcheiden, nicht aber durch Merkmale der Gröſse. Der ganze Beweis ſtützte ſich nehmlich auf den Grundſatz *a*, welcher aber hier bloſs ausſagt, daſs

ein rechter Winkel ftets daffelbe Ding ift, feine Lage fei wie fie wolle, folglich auch immer dieselbe Gröfse haben mufs, weil die Gröfse des Winkels von der Neigung zweier Linien gegen einander abhängt, die bei einem rechten Winkel unveränderlich eine und dieselbe ift. Folglich ift der Grundfatz *k* nicht erweislich, fondern unmittelbar evident *).

9. Von dem Axiom *m* darf es wohl nicht erft gezeigt werden, dafs es eines Beweifes nicht bedürfe, indem alles Bemühen, den Schenkel eines Winkels (Fig. 14. AB) um den Punkt A nach dem andern Schenkel (AR) herumzuführen, um die Oeffnung BR zu fchliefsen, diefen Zweck nie erreicht, indem der Winkel immer kleiner aber nie zur Figur wird, bis endlich die Linien (AB und AR) oder Schenkel der Winkel auf einander fallen.

10. Es giebt alfo nur ein einziges Axiom, nehmlich *l*, das des Beweifes zu bedürfen fcheint; und diefen hat Eberhard wohl im Sinn gehabt, als er fagte: dafs Euklides unter feinen Axiomen Sätze habe, die wohl noch eines Beweifes bedürfen. Es ift freilich gewifs, dafs viele, auch grofse Mathematiker, diefes Axiom nicht evident gefunden haben. Der Grund liegt aber wohl darin, dafs es wirklich Linien (Afymptoten) giebt, die fich ohne Ende nähern, und doch nie zufammentreffen. Allein da eine von diefen Linien nothwendig krumm feyn mufs, d. i. eine folche, die ihre Richtung continuirlich ändert, fo ift es diefe Aenderung der Richtung allein, die hier der Grund der Unmöglichkeit des Zufammentreffens ift. Im Axiom *l*., oder dem elften des Euklides, ift aber von geraden Linien die Rede, deren

*) Aus eben dem Grunde ift der Beweis des Pappus nur ein Scheinbeweis, denn er beruhet blofs auf dem Satze des Widerfpruchs, welches fo viel heifst, als das Gegentheil ift nicht denkbar, welches logifch und nicht mathematifch ift. Er hätte zeigen follen, es fei in der Anfchauung nicht möglich.

Richtung, in allen drei Fällen (Fig. 26, 1.), wenn nehmlich die eine von den beiden Linien (AB und CD), die von einer dritten (EF) geſchnitten werden, an derſelben Seite (von EF) rechte (BGF) und die andere einen innern ſpitzen (DHE), oder (2) wenn beide ſpitze, oder (3) wenn die eine einen innern ſtumpfen (BGF), und die andere einen innern ſpitzen Winkel (DHE) macht, ſich nie ändert. Der Zweifel an der Evidenz des Axioms liegt bloſs darin, daſs man mit dem Verſtande gegen die Anſchauung räſonniren wollte, und aus dem Fall mit der krummen Linie die Folgerung zog, es müſſe bewieſen werden, daſs es bei den geraden Linien nicht der Fall ſei, daſs ſie ſich einander nähern können, ohne ſich irgendwo zu erreichen. Allein man verſuche es nur, einen Fall, wo unter den im Axiom angeführten Bedingungen die beiden Linien nicht zuſammentreffen, ſich in der Anſchauung darzuſtellen, und man wird bald gewahr werden, daſs es unmöglich iſt. Auch lehrt die Anſchauung, daſs ſich die beiden Linien auf der Seite, wo die innern Winkel zwei rechten gleich ſind, ſich in allen drei Fällen einander nähern, folglich, da ſie ihre Richtung als gerade Linien nie ändern, einander auch erreichen müſſen, wenn ſie ohne Ende verlängert werden. Endlich geben auch alle Mathematiker zu, daſs der Inhalt des Axioms Wahrheit und keinem Zweifel unterworfen ſei, nur leugnen ſie, daſs der Satz die Evidenz eines Axioms habe. Das iſt aber widerſprechend, denn woher wiſſen ſie denn, daſs der Satz wahr ſei, da doch alle bisherigen Beweiſe dafür verunglückt ſind, und ſich im Cirkel herumdrehen; doch wohl aus der unmittelbaren Anſchauung, und ſie beweiſen damit durch die That, daſs ſie ihn als Axiom annehmen, indem ſie aus unmittelbarer Anſchauung die Wahrheit des Satzes zugeben, aber doch meinen, der Verſtand ſei nicht überzeugt.

11. Es giebt alſo kein Beiſpiel im Euklides, wo er einen Satz, der mathematiſch erweislich wäre, als Axiom aufſtellte. Von den Axiomen aber, die philoſophiſch erweislich ſind, z. B. das Ganze iſt gröſ-

ſer als ſein Theil, gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt; ſondern ihre Gewiſsheit muſs in der Mathematik unmittelbar angeſchauet werden (E. 20.).

Kant über eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. A. S. 19. f.

Ευκλειδου Στοιχειων βιβλ. ιε. Baſil, 1533. fol. βιβλ. α. S. 3.

Euler.

Leonhard Euler, wurde den 15. April 1707 zu Baſel gebohren. Sein Vater war Paul Euler, der als Prediger zu Riechen bei Baſel ſtarb. Sein Sohn ſtudirte die Phyſik und Mathematik unter dem berühmten Joh. Bernoulli zu Baſel, und wurde daſelbſt, in ſeinem vierzehnten Jahre, 1721 Magiſter. In ſeinem neunzehnten Jahre, 1726, erhielt er den Ruf zur Profeſſur der Phyſiologie nach Petersburg an die neu errichtete Akademie. Er ging aber erſt 1727 dahin, und erhielt daſelbſt, ſtatt der phyſiologiſchen Profeſſur, die Stelle eines Adjuncti der höhern Mathematik, 1730 aber die Profeſſur der theoretiſchen und Experimental-Phyſik, und als Dan. Bernoulli nach Baſel zurückging, deſſen Profeſſur der höhern Mathematik. Friedrich der Groſse lud ihn 1741 mit vortheilhaften Bedingungen zur mathematiſchen Profeſſur ein, welchen Antrag Euler auch annahm, und 1744 bei Erneuerung der daſigen Akademie zum Director der mathematiſchen Claſſe ernannt ward. 1766 berief die Kaiſerin Katharina 2. ihn von neuem nach Petersburg, welchem Ruf er auch folgte. Er ſtarb daſelbſt den 18. Sept. 1783 im 77ſten Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (U. 40.): „nimmt man mit Euler an, daſs die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulſus*) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, — was das vornehmſte iſt — das Gemüth nicht bloſs, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch, durch die Reflexion, das regelmäſsige Spiel

der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar sehr zweifle); so würden Farbe und Ton nicht blosse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derselben seyn, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können" (M. II. 493.). Dieses wird man am besten einsehen, wenn man Eulers Theorie von den Farben und Tönen kennt, welche ich daher hier in der Kürze vortragen will. Eulers Schriften darüber sind:

Conjectura physica circa propagationem soni ac luminis. Berol. 1750. 4. auch in den

Opuscula varia. Berol. 1746. 1750. 1751. 3. *Vol.* 4. im 1. Th.

Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de Physique et de Philosophie. Petersb. 1768 — 1772. 3. Th. 8. auch in das Deutsche übersetzt unter dem Titel: Briefe an eine deutsche Prinzessinn über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1773. — 1780. 3. Th. 8. Die Prinzessinn war die damalige Prinzessinn des Markgrafen von Schwedt, jetzige regierende Herzogin von Anhalt-Dessau. Aus diesem Buche ist der folgende Auszug genommen.

3. Wenn man eine Kanone löst, so hört man, eine Meile oder 24000 Fuss davon entfernt, den Knall (nach spätern genauern Versuchen des M. Müller in Göttingen, 1791.) nicht eher als 23 Secunden nach dem Blitze. Diese merkwürdige Beobachtung führt uns zu der Frage, worin denn der Schall bestehe? ob die Natur des Schalls der Natur des Geruchs ähnlich sei? oder ob der Schall sich auf eben die Art von dem schallenden Cörper ausbreite, wie von einer Blume ihr Geruch? Wenn eine Saite einen Ton hervorbringt, so wird man an derselben Erschütterungen oder Schwingungen gewahr, die gespannte Saite (Fig. 27.) A C B kommt nehmlich wechselsweise in die Lage AMB und ANB,

Ferner muſs man bemerken, daſs dieſe Schwingungen die angränzende Luft in eine ähnliche Schwingung bringen, und daſs die Luft dieſe Schwingungen bis zu unſern Ohren fortpflanzt. Wenn wir alſo den Schall einer ſchwingenden Saite hören, ſo bekommen unſere Ohren eben ſo viel Schläge (*pulſus*), als die Saite Schwingungen in derſelben Zeit gemacht hat. Wenn die Saite in einer Secunde 100 Schwingungen macht, ſo bekommt auch unſer Ohr 100 Schläge in einer Secunde, und die Empfindung dieſer Schläge iſt es, die man den Schall nennt. Folgen die Schläge in gleichen Zwiſchenräumen auf einander, ſo iſt der Schall ein muſikaliſcher Ton, im Gegentheil, ein unordentliches Geräuſch. Das *Forte* und *Piano* der Muſiker entſteht durch die Stärke und Schwäche, die Höhe und Tiefe des Tons aber durch die Schnelligkeit oder Langſamkeit der Schläge. Wenn eine Saite in der Secunde 100 Schwingungen macht, und eine andere macht in der Secunde 200, ſo iſt der Ton der erſten noch einmal ſo tief oder grob als der Ton der zweiten. Der Ton C giebt ohngefähr 100, und der Ton $\overline{\overline{c}}$ 1600 Schwingungen in einer Secunde. Einen Ton von weniger als 20, oder mehr als 4000 Schwingungen in der Secunde kann unſer Ohr nicht mehr unterſcheiden (Euler, a. a. O. 3. Brief.).

4. Die Räume zwiſchen den himmliſchen Cörpern ſind mit einer feinen Materie erfüllt, welche man Aether nennt. Sie iſt eine flüſſige Materie wie die Luft, aber unendlich viel feiner und dünner; weil ſich die himmliſchen Cörper in derſelben frei bewegen, ohne einen Widerſtand zu finden. Ohne Zweifel hat er auch eine Elaſticität, kraft welcher er durch alle Poros der Cörper frei hindurchgeht, und ſich alſo auch im luftleeren Raume unter der Glocke der Luftpumpe und über dem Queckſilber in der Barometerröhre befindet. Wir werden uns alſo einen richtigen Begriff vom Aether machen, wenn wir ihn als eine der Luft ähnliche flüſſige Materie anſehen, nur mit dem Unterſchiede, daſs der Aether ohne Vergleich feiner, und alſo auch

weit elaſtiſcher iſt als die Luft; vielleicht 1000 mal elaſtiſcher, wenn die Zuſammenpreſſung der Luft in dem Schieſspulver zu einer 1000 mal gröſsern Dichtigkeit, als ſie gewöhnlich hat, eine Wirkung des Aethers ſeyn ſollte. Es ſcheint nun ſehr gewiſs, daſs das Licht in Anſehung dieſes Aethers eben das iſt, was der Schall in Anſehung der Luft; und daſs die Lichtſtralen nichts anders ſind, als die durch den Aether fortgepflanzten Schwingungen oder Erſchütterungen. Die leuchtenden Cörper ſetzen durch ihre Schwingungen den Aether in eben ſolche Schwingungen, und dieſe pflanzen ſich im Aether bis zu unſerm Auge fort, und bringen in demſelben die Empfindung hervor, welche wir das Licht nennen. Ob alſo gleich die Sonne die ganze Welt mit ihren Stralen erleuchtet, ſo verliert ſie darum doch nichts von ihrer eigenen Subſtanz, eben ſo, wie eine in Bewegung geſetzte Glocke tönt, ohne etwas von ihrer Subſtanz zu verlieren. Jemehr man dieſe Gleichförmigkeit zwiſchen den leuchtenden und ſchallenden Cörpern betrachtet, deſto mehr findet man ſie mit den Erfahrungen übereinſtimmend (Euler, a. a. O. 19. Brief). Durch den Unterſchied in der Anzahl der Schwingungen im Aether wird nun die Verſchiedenheit der Farben hervorgebracht, ſo daſs in Anſehung des Geſichts die Farben eben das ſind, was die hohen und tiefen Töne in Anſehung des Gehörs; und das Weſen jeder Farbe beſtehet in einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen, welche die Theilchen, deren Farbe es iſt, in einer Secunde machen. Die kleinſte Geſchwindigkeit der Schwingungen der Farbentheilchen giebt die rothe, die gröſste die violette Farbe (Euler, a. a. O. 20. und ff. Briefe).

5. Das Vergnügen, behauptet Euler, welches man bei Anhörung einer Muſik empfindet, beſtehe zum Theil in der Wahrnehmung der Ordnung, die darinnen herrſcht. Die Muſik ſchlieſst aber zweierlei in ſich, das der Ordnung fähig iſt. Das eine iſt der Unterſchied, der ſich unter der Geſchwindigkeit der Vibrationen (Schwingungen) aller Töne findet, und dieſes iſt das, was man eigentlich Harmonie nennt. Wenn man alſo bei Anhörung

einer Musik die Verhältnisse oder Proportionen einsieht, die unter den Schwingungen aller Töne sind, so ist das das Werk der Harmonie. Da das Urtheil darüber mehr oder weniger fein seyn kann, so ist klar, warum eben dieselbe Harmonie von dem einen wahrgenommen werden kann, von dem andern nicht, besonders, wenn die Verhältnisse unter den Tönen durch ein wenig grosse Zahlen ausgedrückt sind. Das zweite in der Musik, das der Ordnung fähig ist, ist der Tact, durch welchen man jedem Tone eine gewisse Dauer anweist; und die Empfindung des Tacts besteht in der Kenntniss der Dauer aller Töne, und der Verhältnisse, die daraus entstehen, wie denn z. E. ein Ton zweimal, dreimal oder viermal länger dauert als ein anderer. Es giebt eine Musik, ohne alle Harmonie, nehmlich die der Trommel oder Pauke, weil die Töne derselben alle einerlei sind. Es giebt aber auch eine Musik ohne allen Tact, nehmlich den Choral, in dem alle Töne von gleicher Länge sind. *) Wer nun eine vollkommene Musik hört, die beides, Harmonie und Tact enthält, und durch sein Ohr alle die Verhältnisse einsieht, auf denen sowohl die Harmonie als der Tact beruht, der hat ganz gewiss die vollkommenste Vorstellung dieser Musik, die möglich ist; indessen ein anderer, der nur zum Theil, oder ganz und gar nicht diese Verhältnisse einsieht, von der Musik nichts begreift, oder eine unvollkommene Vorstellung davon hat. Aber die blosse Vorstellung aller Verhältnisse in einer Musik ist noch nicht genug, um die Empfindung von Vergnügen zu erregen. Sondern dieses Vergnügen rührt hauptsächlich daher, weil man, so zu sagen, die Absichten und Empfindungen des Componisten erräth, deren Ausführung, wenn man sie für glücklich erkennt, die Seele mit ei-

*) Harmonie und Tact sind wohl in beiden, nur ist bei der ersten die Harmonie, bei der zweiten der Tact der möglichst einfachste. Euler nimmt auch das Wort Tact nicht in dem Sinn, in welchen es gewöhnlich gebraucht wird, für das Zeitmaass, in welchem das ganze Stück gespielt wird, sondern versteht darunter die verschiedene Dauer der einzelnen Töne gegen einander.

ner angenehmen Befriedigung erfüllt (Euler, a. a. O. 8. Brief).

6. Kant bezweifelt gar fehr, dafs das Gemüth durch die Reflexion das regelmäfsige Spiel der Eindrücke der Farben und Töne wahrnehme. Indeffen, fagt er, wenn man annehmen wollte, dafs Eulers Theorie des Vergnügens an der Mufik und dem Spiel der Farben richtig wäre, fo würde es die Form der Verbindung verfchiedener Vorftellungen (Farben und Töne) feyn, die wir wahrnähmen. Dann würden Farbe und Ton nicht blofse Empfindungen, fondern fchon formale Beftimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derfelben feyn, und alsdann auch für fich zu Schönheiten gezählt werden können. Kant fetzt nehmlich den Beftimmungsgrund des Gefchmacksurtheils (etwas fei fchön oder häfslich) in der blofsen Form der Zweckmäfsigkeit in der Vorftellung. Hat ein Gegenftand eine folche Form, dafs er unfere Einbildungskraft und unfern Verftand leicht in ein harmonifches Spiel fetzt, fo ift er zweckmäfsig für die Auffaffung in unfer Bewufstfeyn, und wir nehmen ihn mit Wohlgefallen wahr, ohne ihn auf einen Zweck zu beziehen, oder als zweckmäfsig zu denken. Wenn nun das Gemüth durch Reflexiou das regelmäfsige Verhältnifs in den Schwingungen der Töne, und in der Folge der Töne auf einander, und eben fo bei den Farben wahrnimmt; fo ift es eigentlich die Form in der Verbindung diefer Schwingungen und Töne, die es auffafst. Dann ift fchon der blofse Ton einer Violine, oder die grüne Farbe eines Rafenplatzes, oder das Anfchlagen zweier Töne nach einander fchön. Denn alsdann empfindet man nicht etwa diefe Töne und Farben mit einem Gefühl der Luft, fondern die Reflexion über die durch die Verftandesthätigkeit in das Mannichfaltige der Schwingungen, Töne und Farben hineingelegte Einheit zur Verknüpfung derfelben (über die formale Beftimmung der Einheit des Mannichfaltigen) ift mit dem Bewufstfeyn der blofsen formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Einbildungskraft und des Verftandes des Subjects, d. i. mit dem Gefühl des Schönen ver-

knüpft. Die Farben und Töne und die Folge derselben auf einander sind dann nicht angenehm, oder angenehme Empfindungen; sondern sie sind schön, oder das Gefühl der Lust, das sie erwecken, ist eine Folge der Reflexion, weil diese meine Erkenntnisskräfte zur Thätigkeit belebt.

7. Der Grund, warum aber Kant die Richtigkeit dieser Theorie Eulers, dass das Vergnügen an den blossen Tönen und Farben und ihrer Folge durch Reflexion entspringe, sehr bezweifelt, ist, dass bei einem Gemählde doch eigentlich die Zeichnung das Wesentliche ist, die Farben aber bloss zum Reiz gehören. Ich nenne ein Gemählde schön, weil mir die Zeichnung gefällt, die Farbe kann es bloss angenehm machen, und mich vergnügen. Eben diese Beschaffenheit hat es mit der Musik, in dieser gefällt das Ganze der Composition, ein Ton in dieser Musik und das Aufeinanderfolgen einzelner Töne kann reizend seyn, mich vergnügen und interessiren, aber diese Annehmlichkeit ist nicht die Schönheit der Musik.

8. Uebrigens verweise ich wegen der Beurtheilung dessen, was Euler von dem Errathen der Absichten und Empfindungen des Componisten sagt, auf die Artikel: Musik und Farbenkunst.

Euthanasie

der reinen Vernunft, s. Tod.

Evidenz,

s. Gewissheit, anschauende.

Evolutionstheorie,

das System der individuellen Präformation, Involutionstheorie, Theorie der Einschachte-

lung, *theoria evolutionis*. Derjenige Präſtabilismus, der ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen als das Educt des erſtern betrachtet. Der Präſtabilismus iſt diejenige Theorie der Zeugung, nach welcher die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt, und die Species ſelbſt ſich beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtöhrung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird (U. 375.). Iſt dieſe Anlage nun ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper durch eine bildende Kraft der organiſchen Materie des zeugenden Cörpers entſteht, ſo iſt der gezeugte Cörper ein Product des zeugenden. Iſt jene Anlage aber ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper ſchon als Keim bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt miterſchaffen worden, ſo iſt er ein Educt des zeugenden. Das letztere iſt die Evolutionstheorie, ſ. Educt (U. 376. M. II. 907.).

2. Bonnet war ein eifriger Vertheidiger dieſer Evolutionstheorie, die er auch die Theorie der Einſchlieſsung, und den ſchönſten Sieg nennt, den der Verſtand über die Sinne erhalten hat. Man hat ſie zwar, ſagt er, durch entſetzliche Ausrechnungen beſtritten, allein das beweiſet nur, daſs man die Einbildung durch die Laſt der Zahlen erdrücken kann. Die Natur ſcheint uns ſelbſt wichtige Beweiſe der Einſchlieſsung darzubieten. Sie zeigt uns einige knochichte Theile einer Frucht, die in einer andern Frucht eingeſchloſſen liegen; ſie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeſchloſſen, eine Gewächsfrucht in einer andern, einen Embryo in einem andern u. ſ. w. (Bonnet Betrachtung über die Natur, S. 160.). Die Erklärung der verſchiedenen Benennungen dieſes Syſtems ſiehe in Educt, 2.

3. Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Na-

tur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu laſſen, wollten es doch nicht wagen, dieſes nach der Hypotheſe des Occaſionalismus geſchehen zu laſſen. Nach dieſer iſt die Begattung eine bloſse Formalität. Der Occaſionalismus in der Zeugung organiſcher Weſen iſt nehmlich die Behauptung, daſs die oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen habe, jedesmal, wenn eine Begattung fruchtbar werden ſolle, eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden, und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derſelben zu überlaſſen. Wegen der unmittelbaren Wirkung des Welturhebers bei dieſer Hypotheſe erklärten ſich die Verfechter der Evolutionstheorie für die Präformation (U. 376. M. II. 908.).

4. In dieſer Theorie wird aber eigentlich nichts erklärt. Denn es iſt ja einerlei, ob man, nach dem Occaſionalismus, im Fortlaufe der Welt, oder nach der Evolutionstheorie, im Anfange der Welt, organiſche Formen entſtehen läſst; vielmehr erſpart man nach dem erſtern noch eine groſse Menge übernatürlicher Anſtalten.

5. Denn es würde eine Menge gelegentlicher Urſachen erforderlich ſeyn, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu ſeiner Entwickelung, nicht von den zerſtöhrenden Kräften der Natur litte, und ſich unverletzt erhielte. Auch werden durch die Evolutionstheorie eine unermeſslich gröſsere Zahl ſolcher vorgebildeten (präformirten) Weſen, als jemals entwickelt werden ſollten, und mit ihnen eben ſo viel Schöpfungen, ganz unnöthig und zwecklos gemacht. Allein die Verfechter dieſer Theorie wollten doch wenigſtens etwas hierin der Natur überlaſſen, um nicht gar in völlige Hyperphyſik (Einmiſchung der Gottheit, als einer überſinnlichen Urſache, als Erklärungsgrund phyſiſcher Wirkungen) zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann (weil der allmächtige Gott alles kann, und man, wenn man ihn als Erklärungsgrund gebraucht, weiter keinen andern nöthig hat, aber alsdann auch

nichts begreift, welches der Tod aller Physik ist), (U. 377. M. II. 908.). Die übrigen Gründe gegen die Evolutionstheorie findet man im Artikel Educt, 4.

Kant. Critik der Urtheilskraft, II. Th. §. 81. S. 375. — 377.

Ewigkeit,

s. Ende aller Dinge, 4.

Exemplarisch,

exemplaris, *exemplaire*. So heisst etwas, wenn es Muster seyn kann (U. 182.). Die Werke oder Producte des Genies z. B. sind exemplarisch, weil sie die Muster seyn müssen, nach welchen ähnliche Werke gearbeitet und beurtheilt werden müssen. Homers Iliade ist exemplarisch, denn sie hat allen folgenden Epopöendichtern zum Muster gedient. Das Exemplarische ist dem Nachgeahmten entgegengesetzt.

2. Soll etwas ein Product des Genies seyn, so muss es a. nicht durch Nachahmung entsprungen seyn. Virgils Aeneide ist eine Nachahmung der Odyssee, sie ist also kein Product des Genies, und nicht exemplarisch, obwohl manches Eigenthümliche darin seyn mag, worin sie exemplarisch (musterhaft) seyn, oder zum Muster dienen kann. Eben so ist auch oft in einem Producte des Genies etwas, worin es nicht exemplarisch ist. Man findet in Shakespears Schauspielen Auswüchse, die ihm sein Genius nicht eingab, bei denen sein Talent geschlummert hat, und diese können folglich auch nicht exemplarisch seyn (U. 182.).

3. Die Producte des Genies müssen b. Andern zur Nachahmung dienen. Sie müssen das Richtmaass oder die Regel der Beurtheilung ähnlicher Producte seyn. Exemplarisch heisst also alles, was nicht nachgeahmt

ist, und doch nachgeahmt werden muss (U. 182. M. II. 680. 2.).

4. Wenn man einige Producte des Geschmacks, z. B. die Iliade, Odyssee, Shakespears Schauspiele, als exemplarisch ansieht, so folgt daraus nicht, dass der Geschmack erworben werden könne, indem man Andern, als Mustern, nachahmt; sondern es gehört schon Geschmack dazu, etwas als exemplarisch zu beurtheilen, und ihm als solchem nachzuahmen. Wer Geschmack hat, ist darum noch kein Genie, das selbst etwas Exemplarisches hervorbringen könnte. Das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, ist eine blosse Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, die das Genie individualisirt oder als ein Ideal sich vorstellt, und in einem exemplarischen Producte darstellt (U. 53. M. II. 513.).

5. Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache, z. B. der lateinischen oder griechischen, abgefasst seyn. Sie müssen in einer todten Sprache abgefasst seyn, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlich treffen, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene wieder aus dem Umlauf gebracht werden. Sie müssen in einer gelehrten Sprache abgefasst seyn, damit die Sprache, worin sie geschrieben sind, eine unveränderliche Grammatik habe (U. 54. *).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 17. S. 53. f.

Existenz,

Wirklichkeit, Daseyn, *existentia*, *existence.* Ich will hier zu dem Artikel Daseyn nur noch Folgendes hinzusetzen. Die Existenz der Gegenstände der Erfahrung gilt niemals von denselben, als von Dingen an sich selbst. Es existiren Einwohner im Monde, heisst, wenn wir unsere Erfahrung bis zum Monde erweitern könnten, so würden wir sie dort finden. Da-

rum existiren sie aber nicht **an sich** oder ausser dieser Erweiterung der Erfahrung (C. 521. M. I, 600.).

2. Diesemnach bedeutet die **Existenz** der Erfahrungsgegenstände nur die Wirklichkeit derselben als **Wahrnehmungen**. Dies ist an sich klar. Die **Existenz** der Dinge in der vergangenen Zeit heisst nehmlich, sie sind in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung, aber nicht, sie sind **an sich selbst** wirklich. Wenn ich mir demnach alle existirenden Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesammt vorstelle, so setze ich diese Gegenstände nicht vor der Erfahrung in Zeit und Raum hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. Sie existiren vor aller meiner Erfahrung, heisst, ich kann erst nach andern Wahrnehmungen zur Wahrnehmung derselben gelangen. Hiervon aber den Grund anzugeben, ist unmöglich; denn die Ursache, dass erst noch andere Wahrnehmungen vor der, die ich noch nicht habe, vorhergehen müssen, ist **transscendental** (nichts in der Erfahrung, sondern der bloss durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens nothwendig werdende Gedanke eines Grundes, dem es an einem Object fehlt, das dadurch erkannt würde) und mir daher unbekannt. Aber nach dieser unbekannten Ursache fragen wir auch in der Erfahrung nicht, sondern nach der Regel, nach welcher wir fortschreiten müssen, um von einer Erfahrung zur andern zu kommen. Es ist auch am Ende ganz einerlei, ob ich sage, es existiren Sterne, die niemals ein Mensch wahrgenommen hat, noch wahrnehmen wird, oder, ob ich sage, wenn ich in meiner Erfahrung von den äussersten Sternen hundertmal weiter fortschreiten könnte, als diese von mir entfernt sind, so würde ich jene Sterne wahrnehmen; als Dinge **an sich** sind diese Sterne für mich keine Gegenstände, es ist von ihnen immer nur die Rede als von Erscheinungen oder Gegenständen der Erfahrung. Im Felde der Erfahrung also wird nach dem **transscendentalen** Grunde der Gegenstände der Erfahrung nicht gefragt, sondern nach der

phyſiſchen Urſache, noch weniger wird die Exiſtenz derſelben bezweifelt, da der Begriff der Exiſtenz vielmehr in der Erfahrung recht eigentlich ſein Gebiet hat; fragt man aber nach etwas, das über die Gränzen möglicher Erfahrung hinaus liegt, dann erſt wird es wichtig zu bemerken, daſs die Wirklichkeit (Exiſtenz) der Gegenſtände der Sinne als ſolcher nicht auch auſser unſern Gedanken, als wären ſie Dinge an ſich, gedacht werden muſs (E. 523. M. I. 603.).

3. Noch bemerke ich zu dem Artikel: Daſeyn, 13. daſs der Begriff der Exiſtenz Gottes nicht dazu dienen ſoll, von dieſem überſinnlichen Gegenſtande zu erkennen, wie er auſser unſern Gedanken befindlich ſeyn könne, ſondern er ſteht nur mit der Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz in unmittelbarer Verknüpfung, ſo daſs dieſe Willensbeſtimmung den Gedanken der Exiſtenz ſtets ſtillſchweigend vorausſetzt (poſtulirt) (P. 224. M. II, 340.).

4. Das mit der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundene Wohlgefallen heiſst das Intereſſe, denn wen ein Gegenſtand intereſſirt, dem iſt an der Exiſtenz deſſelben etwas gelegen, ſie iſt ihm nicht gleichgültig, er iſt für die Exiſtenz der Sache eingenommen (U. 5. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. — §. 523.

Deſſ. Critik der pract. Vern. S. 224.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 2. S. 5. f.

Expanſive Kraft,

ſ. Elaſticität, 2.

Explication,

ſ. Begriff, 11, d.

Exponent,

exponens, exposant. So heiſst bei einem Verhältniſſe die Zahl, welche andeutet, wie vielmal das vorhergehende Glied im folgenden enthalten iſt. Z. B. in dem Verhältniſſe 5 zu 20 (5 : 20) iſt der Exponent 4, weil 5 in 20 4 mal enthalten iſt (Käſtner Anfangsgr. der Arithmetik. Cap. V. 26.).

2. Die Analogien der Erfahrung ſind nun ſolche Regeln, welche ein Verhältniſs enthalten, von dem ſie ausſagen, daſs alle Erfahrungsgegenſtände nothwendig in demſelben ſtehen müſſen. So heiſst z. B. die Analogie der Urſache und Wirkung: Alle Erſcheinungen ſtehen, in Anſehung des Wechſels der Accidenzen, mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Die Beziehung der Urſache zur Wirkung nun, alſo der beiden Verhältniſsbegriffe zu einander, kann man den Exponenten nennen. Folglich ſtellen die Analogien der Erfahrung die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter drei Exponenten dar, daſs nehmlich alle Erſcheinungen

a. Accidenzen an Subſtanzen (Veränderungen am Dauernden);

b. Wirkungen von Urſachen (nothwendige Folge);

c. Wechſelwirkungen von einander (nothwendiges Zugleichſeyn) ſeyn müſſen (C. 263.).

3. Alle Erſcheinungen ſtehen nehmlich in einem nothwendigen Zuſammenhange, den unſer Verſtand hineinlegt, dadurch, daſs er ſie alle mit einander, und damit die ganze Natur, in drei Einheiten verknüpft, nehmlich die drei angegebenen Beziehungen (Exponenten), wodurch alle Naturdinge in ein nothwendiges Verhältniſs zu einander geſetzt werden.

4. Der Exponent in philoſophiſcher Bedeutung iſt alſo die nothwendige Beziehung, in welcher die Naturdinge zu einander ſtehen. Er drückt nichts anders aus,

als das Verhältniſs der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn in ſich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln ſtatt finden kann. Die Einheit der Apperception iſt hier diejenige, welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt, alſo die objective. Dieſes Object muſs nun in Anſehung der Zeit, welche alles Daſeyn in ſich begreift, beſtimmt werden. Dieſes geſchieht nun eben durch jene Verknüpfung (Syntheſis) nach den drei Verſtandesregeln (Analogien der Erfahrung), wodurch das Object als nothwendig wechſelnd (Accidenz), oder als nothwendige Folge von einem andern (Wirkung), oder als nothwendig gleichzeitig mit einem andern Objecte (Wechſelwirkung), beſtimmt wird; denn das Wechſeln, Nacheinanderſeyn und Zugleichſeyn ſind die drei möglichen Verhältniſſe der Zeit zur Einheit der Apperception (C. 263.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 2. *** S. 263.

Exponiren,

ſ. Expoſition, 2. 31.

Expoſition,

Erörterung, ἀπόδειξις, *expoſitio*, *expoſition*. Eine deutliche, wenn gleich nicht ausführliche, Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört (C. 38.), d. i. der Beſchaffenheit deſſelben und ſeiner Merkmale. Der Name iſt lateiniſch, und heiſst urſprünglich ſo viel als Auseinanderſetzung.

2. Kant ſelbſt hat uns an der Erörterung des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen, das Beiſpiel einer Expoſition gegeben, welches ich hier, als Exempel zu obiger Erklärung, erläutern will. Vermittelſt des äuſsern Sinnes, einer Eigenſchaft unſres

Gemüths, ſtellen wir uns Gegenſtände als auſser uns, d. i. an einem andern Ort, als wo wir ſind, und dieſe insgeſammt, uns ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, im Raume vor. In dieſem Raume iſt ihre Geſtalt (äuſsere Qualität), Gröſse (äuſsere Quantität) und (äuſseres) Verhältniſs (Relation) beſtimmt, oder beſtimmbar, d. i. es läſst ſich darin beſtimmen. Vermittelſt des innern Sinnes ſtellen wir uns den Zuſtand unſers Gemüths vor, und beſtimmen alles bloſs in Verhältniſſen der Zeit. Aeuſserlich kann die Zeit nicht angeſchauet werden, d. i. ſie nimmt keinen Raum ein, iſt nicht irgendwo zu finden, obwohl durch den Wechſel äuſserer Accidenzen an etwas Beharrlichem, das in uns, was wir Zeit nennen, wahrgenommen werden kann. Der Raum kann hingegen nicht als etwas in uns angeſchauet werden, d. i. er ſelbſt kann von uns nicht als (das, was er wirklich iſt, eine nothwendige) Vorſtellung unſers Gemüths erfahren werden. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es Verhältniſſe, die den Dingen zukommen, wenn ſie auch nicht angeſchauet werden; oder ſolche, die nur an der Form der Anſchauung haften? Um dieſe Fragen zu beantworten, ſoll nun der Begriff vom Raume exponirt (erweitert) werden (C. 37. f. M. I. 40.).

3. Die Expoſition eines Begriffs iſt aber entweder:

a. metaphyſiſch, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darſtellt; (C. 38. M. I. 40.); oder

b. transſcendental, wenn der Begriff als ein Princip erklärt wird, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert:

α. daſs wirklich ſolche Erkenntniſſe aus dem zu erörternden Begriffe herflieſsen, die ſynthetiſch und *a priori* ſind;

β. daſs dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſezzung möglich ſind, daſs ihr Princip auf die gegebene Art erklärt werde (C. 40. M. I. 45.).

4. Folgendes iſt nun die metaphyſiſche Expoſition des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen.

a. Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori*, Erfahrungsbegriff oder Verſtandesbegriff *in concreto* (C. 595.) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Der Begriff vom Raum müſste alſo von Erfahrungen, in welchen allein Empfindung iſt, und, da er ein Begriff von etwas Aeuſserm iſt, von äuſsern Erfahrungen abgezogen ſeyn. Nun muſs aber die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir etwas als auſser mir (d. i. in einem andern Ort des Raums, als darinnen ich mich befinde) oder als auſser und neben einander (d. i. in verſchiedenen Orten befindlich) vorſtellen ſoll (ich muſs erſt die Vorſtellung haben von einem Raum, ehe ich mir denken kann, daſs etwas im Raum ſei). Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung des Raumes nicht aus der Erfahrung entſprungen, und von ihr hergenommen ſeyn kann, nehmlich aus den Verhältniſſen der äuſsern Erſcheinung; ſondern dieſe Verhältniſſe, oder äuſsere Erfahrung, ſind ſelbſt nur durch die Vorſtellung vom Raume möglich. Was äuſsere Erfahrung allein möglich macht, das kann nicht ſelbſt äuſsere Erfahrung ſeyn (C. 38. 1. M. I. 41.).*)

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik. S. 48.) ſagt: „Dies iſt alles ganz wahr, aber dieſer Begriff kann ſeinem Urſprung nach dennoch zuſammenhängen mit einem auſser dem Gemüth ſich befindenden Realgrund. Dieſer beſtimmt das Erkenntniſsvermögen ſo, daſs hernach in demſelben Gegenſtände im Raume vorgeſtellt werden, mithin iſt die Vorſtellung des Raums und der Dinge in demſelben zugleich da, und durch einen und denſelben Grund auſser uns, obgleich unſerm Erkenntniſsvermögen gemäſs bewirkt. — Hierzu leitet uns

5. b. Der Raum ift eine nothwendige Vorftellung, folglich eine allgemeine Vorftellung, die allen äufseren Anfchauungen zum Grunde liegt, folglich eine Vorftellung *a priori*. Man kann fich vermittelft der Einbildungskraft gar nicht vorftellen, dafs gar kein Raum da wäre, oder dafs er anders befchaffen feyn könnte, als er wirklich ift. Es läfst fich freilich durch Begriffe der Raum weg denken, aber es ift hier davon die Rede, dafs man ihn in der Anfchauung nicht wegfchaffen kann. Wir können uns von jedem Cörper durch die Einbildungskraft vorftellen, dafs er nicht da wäre; aber dafs kein Raum wäre, davon ift uns eine anfchauliche Vorftellung ganz unmöglich. Man mufs alfo den Raum als die Bedingung der Möglichkeit der Erfcheinungen, d. i. als dasjenige, ohne welches gar keine Erfcheinungen feyn könnten, und nicht (wie Leibnitz) als eine Beftimmung, die von den Erfcheinungen abhängt, anfehen. Er ift folglich eine Vorftellung *a priori*, die den äufseren Erfcheinungen nothwendiger Weife (aber auch nur ihnen allein) zum Grunde liegt (C. 38. f. M. I. 42.). *)

unfre Erkenntnifsart felber, indem fie ja wirklich uns erfcheint, als bewirkt durch Objecte aufser uns und aufser einander." Allein warum find uns denn nicht auch die Erfcheinungen im Raume *a priori* gegeben? wer bürgt uns dafür, dafs der Realgrund des Raumes immer mit dem Realgrunde der empirifchen Dinge in ihm zufammentreffen werde?

*) Dies foll nach Braftberger (a. a. O. S. 48.) ein identifcher und tautologifcher Satz feyn. „Wir können, fagt er, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge aufser einander oder im Raume vorgeftellt haben, von ihrer Wirklichkeit abftrahiren, und uns das Aufsereinanderfeyn oder den Raum allein vorftellen, aber eben fo können wir auch von ihrem Aufsereinanderfeyn abftrahiren, und blofs ihre Wirklichkeit betrachten." Allein hier ift nicht die Rede von der logifchen Abftraction, von dem Begriff des Raums oder Aufsereinanderfeyns, fondern von dem realen Wegdenken des Raums durch die Einbildungskraft. „Nur alsdenn, fährt er fort, ift diefe Abftraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge aufser einander, oder als Dinge im Raume vorgeftellt werden." Diefe Be-

6. c. Der Raum ist kein discursiver Begriff. Ein discursiver Begriff, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, allgemeiner Begriff, ist das, was man auch schlechtweg einen Begriff nennt, nehmlich eine Vorstellung, durch die vermittelst gewisser Merkmale ein Gegenstand gedacht wird. Diese Merkmale sind aber zusammen an mehreren Gegenständen zu finden, so dass die Vorstellungen derselben unter diesem Begriff stehen. So begreift der Begriff Mensch alle Menschen unter sich, und ist also ein discursiver Begriff (man s. den Artikel: Discursiv. Ein solcher discursiver Begriff ist nun der Raum nicht, sondern eine reine Anschauung. Denn

α. kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen. Die Vorstellung des Raums ist nicht etwa an mehreren Räumen *in concreto* zu finden, so wie der Begriff Mensch an mehrern Menschen *in concreto*. Wenn man aber dennoch von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes;

β. die Theile des Raumes können auch nicht vor dem einigen alles in sich fassenden Raum, gleichsam als dessen Bestandtheile, vorhergehen, so dass man ihn aus diesen Theilen zusammen setzen könnte; sondern sie können nur in ihm gedacht werden. Diese Theile können wir nicht als successive Dinge, sondern wir müssen sie alle insgesammt als zugleich vorhanden denken.

Der Raum ist also wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm beruht lediglich auf Einschränkungen. Der allgemeine Begriff von Räumen begreift nur Theile des einigen Raumes unter sich, die endlich oder unendlich sind, je nachdem wir uns dieselben als völlig oder nur zum Theil begrenzt vorstellen. Der ganze Raum wird also nicht als ein allgemeiner Begriff, wie z. B. Mensch,

hauptung wäre freilich eine wahre Tautologie, aber sie ist auch gar nicht Kants Behauptung.

Baum, Planet u. ſ. w., ſondern als ein **einzelnes** Ding (**Individuum**, z. B. ein gewiſſer Menſch, Menſch *in concreto*) vorgeſtellt. Hieraus folgt, daſs in Anſehung ſeiner eine Vorſtellung *in concreto*, oder unmittelbare Vorſtellung, d. i. eine Anſchauung, und da ſie nothwendig iſt, eine Anſchauung *a priori* (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſchen Grundſätze *), z. E. daſs in einem Triangel (Fig. 10) zwei Seiten (AB und BC) gröſser ſind, als die dritte (CA), aus der bloſsen Anſchauung (unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes) und zwar *a priori* (weil der Gegenſtand nicht in der Erfahrung, ſondern durch die reine Einbildungskraft gegeben wird) mit apodiktiſcher Gewiſsheit abgeleitet (C. 39. M. I. 43.).

7. *d*. **Der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt.** Ein Begriff iſt in einer unendlichen Menge von Vorſtellungen enthalten, die er **unter ſich** enthält, z. B. der Begriff Menſch findet ſich in unzähligen Menſchen *in concreto*; aber kein Begriff enthält eine unzählige Menge von Vorſtellungen **in ſich**. So wird gleichwohl der Raum gedacht (denn alle Theile des Raums ins Unendliche ſind gleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume **Anſchauung** *a priori*, und nicht Begriff; weil er nehmlich ein **unendliches Individuum** iſt. Es iſt das ſo unleugbar, daſs daher ſogar nicht wenige berühmte Philoſophen zu der Vorſtellung verleitet worden ſind, den Raum für ein wirkliches für ſich beſtehendes **unendliches Weſen** zu halten (C. 39. f. M. I, 44.).

8. Dies iſt nun die Erörterung oder **Expoſition** des Begriffs vom Raum, und zwar die **metaphyſiſche** Expoſition deſſelben. Es ſind nehmlich folgende Merkmale deſſelben aufgeſtellt worden: der Begriff iſt nicht **empiriſch**, das **Object** des Begriffs iſt eine **noth-**

*) Die Geometrie iſt nehmlich nichts anders als die Wiſſenſchaft vom Raume durch Conſtruction.

wendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Wenn der Raum aber kein Begriff iſt, wie kann ich denn den Begriff vom Raume erörtern? Der Raum ſelbſt, als das Object oder der Gegenſtand meiner gegenwärtigen Gedanken, iſt nur kein Begriff; aber ich kann doch über ihn nachdenken, und Merkmale von ihm ſammlen, durch die er ſich von andern Gegenſtänden z. B. von einem Begriff unterſcheidet, oder ſolche, die er mit andern, z. B. mit einer Anſchauung, gemein hat, und dadurch bringe ich ihn unter den Begriff der Anſchauung, ob er wohl ſelbſt kein Begriff iſt. Auch läſst er ſich auf einen Begriff bringen, indem ich ihn als einen Gegenſtand denke, der eine unendliche gegebene Gröſse iſt, drei Dimenſionen hat, u. ſ. w. (ſ. Begriff, 4.). Die gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff vom Raume gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs er drei Dimenſionen hat u. m. dergl. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch, denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff vom Raume *a priori* iſt, weil nehmlich der als nothwendige Vorſtellung gegebene unendliche Gegenſtand, den wir Raum nennen, nicht empiriſch iſt.

9. Kants transſcendentale Expoſition des Begriffs vom Raume iſt folgende. Er hatte gezeigt, daſs die Geometrie eine Wiſſenſchaft iſt, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch *a priori* beſtimmt; indem alle Sätze der Geometrie nicht auf Entwickelung der Begriffe in den Subjecten der Sätze, ſondern auf Anſchauungen durch Conſtructionen beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Er fragt nun: was muſs die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihm möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Er muſs urſprünglich (ſeinem Urſprunge nach, nicht als das, was ſchon darüber gedacht iſt) Anſchauung ſeyn; denn aus einem bloſſen Begriffe laſſen ſich keine Sätze ziehen, die über den Begriff hinausgehen (nicht in ihm liegen), welches doch

in der Geometrie gefchieht (z. B. in dem Satze: zwei gerade Linien fchliefsen keinen Raum ein, welches aus dem Begriff im Subject, zwei gerade Linien, nicht entwickelt werden kann). Nun mufs diefe Anfchauung *a priori* in uns angetroffen werden, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenftandes (weil fie die Gegenftände erft möglich macht), mithin mufs fie reine (nicht empirifche) Anfchauung feyn. Denn die geometrifchen Sätze find insgefammt apodictifch, d. i. mit dem Bewufstfeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeffungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirifche oder Erfahrungsurtheile feyn, noch aus folchen gefchloffen werden, weil die Nothwendigkeit, die mit einer Vorftellung verbunden ift, das Kennzeichen ift, dafs diefelbe *a priori* feyn mufs (C. 40. f. M. I. 46.).

10. Wie kann nun eine folche äufsere Anfchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Gegenftänden felbft vorhergeht, und in welcher der Begriff diefer Gegenftände *a priori* beftimmt werden kann? Wie ift es möglich, dafs ich die Befchaffenheit gewiffer Gegenftände anfchauen kann, noch ehe fie durch die Erfahrung gegeben find? In einem Dinge an fich kann die Vorftellung des Raums nicht gegründet feyn, denn wie könnte ich mit unumftöfslicher Gewifsheit aus mir felbft wiffen, wie diefes Ding befchaffen feyn müffe? In den äufsern Erfcheinungen kann diefe Vorftellung auch nicht gegründet feyn, denn diefe find nur durch die Vorftellung des Raumes möglich. Kant fchliefst daher hieraus ganz richtig, dafs die Anfchauung des Raumes im anfchauenden Subjecte, als die formale Befchaffenheit deffelben, von Gegenftänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorftellung d. i. Anfchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alfo Form des äufseren Sinnes überhaupt fei. Wenn der Raum aber Form des äufseren Sinnes ift, fo ift er keine Beftimmung oder Form der Dinge an fich, fondern wir find dann durch diefe Befchaffenheit unfers Anfchauungsvermögens genöthigt, uns diejenigen Gegenftände als äufsere im Raume be-

findliche vorzuftellen, deren Stoff uns zu einem gegebenen gleichzeitigen Mannichfaltigen afficirt. Weil nun unter dem Subjectiven diejenige Vorftellung verftanden wird, die von unferm Vorftellungsvermögen abhängt; fo kann man fagen, der Raum ift etwas Subjectives. Da aber diefe Vorftellung zugleich nothwendig und allgemein ift, fo mufs fie an allen äufsern Objecten oder Gegenftänden zu finden feyn, die diejenigen anfchauen, die ein Vorftellungsvermögen mit diefer Form haben. Folglich kann man auch fagen, dafs der Raum für die Erfahrungsgegenftände etwas Objectives fei (C. 41. M. I. 47.)*)

11. Diefe zweite Erörterung der Expofition des Raumes ift nun transfcendental, denn der Begriff vom Raume ift hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der Geometrie begreiflich ift, die eine fynthetifche Erkenntnifs *a priori* ift. Der Raum vertritt nehmlich für die Geometrie die Stelle der Erfahrung, fo wie ich fynthetifche Erkenntniffe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenftände anfchaue, z. B. einen Menfchen *in concreto*, und dann urtheile, ein Menfch hat zwei Aerme, zwei Füfse u. f. w.; fo bekomme ich fynthetifche Erkenntniffe, wenn ich den durch mein eigenes Erkenntnifsvermögen gegebenen Raum, und die Conftructionen deffelben, und z. B. dadurch die Unmöglichkeit anfchaue, durch zwei

*) Braftberger fagt: (a. a. O. S. 57.) „Der Raum kommt freilich nicht von den Gegenftänden her, die im Raum angefchauet werden, fondern von einem andern Realgrunde, und daher ift er für die empirifchen Gegenftände *a priori*." Aber alsdann hat er nur für diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und nicht an und für fich felbft. Kant hätte dann tautologifch behauptet, was im Raume ift, das mufs aufser einander feyn. Allein er hat behauptet und bewiefen, dafs der Raum uns nothwendig anhängt und alle feine Eigenfchaften uns nothwendige Anfchauungen find. Die Nothwendigkeit und apodiktifche Gewifsheit der Sätze vom Raum ift nicht, wie Braftberger meint, eine Folge der Identität; wir müffen uns die Dinge nicht fo vorftellen, weil wir fie fo erfahren, denn wir könnten fie vielleicht noch anders erfahren, fondern wir müffen fie fo erfahren, weil die Befchaffenheit unfers Gemüths dies nothwendig macht.

gerade Linien einen Raum einzuſchlieſsen. Dieſe Erkenntniſs iſt dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt, und alſo vor aller Erfahrung hergehet, die durch dieſe Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens im Raum anzuſchauen, erſt möglich wird. Eine jede Erklärungsart, die dieſe Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori* in der Geometrie nicht zeigen kann, iſt nicht transſcendental; und es iſt unmöglich, daſs wir geometriſche, d. i. auf räumliche Anſchauungen gegründete ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* haben können, wenn der Raum nicht eine Form unſers Anſchauungsvermögens iſt (C. 41. M. I. 48.).

12. Kant hat auf eben dieſe Weiſe auch eine metaphyſiſche und transſcendentale Expoſition des Begriffs von der Zeit gegeben, welche ich als Beiſpiel der Expoſition hier ebenfalls erläutern will, und zu dem Ende mit der metaphyſiſchen Expoſition den Anfang mache.

a. Die Zeit iſt kein empiriſcher Begriff. Der Begriff von der Zeit iſt nicht von irgend einer Erfahrung, und da er ein Begriff von etwas Aeuſserm oder Innerm ſeyn kann, weder von einer äuſsern noch innern Erfahrung abgezogen. Die Vorſtellung der Zeit muſs ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir Gegenſtände als zugleich (d. i. zu einer und derſelben Zeit vorhanden) oder als auf einander folgend (d. i. zu verſchiedenen Zeiten, nach einander) vorſtellen ſoll. Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung der Zeit nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn kann. Was die Erfahrung von dem Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen der Gegenſtände möglich macht, das kann nicht ſelbſt Erfahrung vom Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen ſeyn. Es kann aber auch nicht die Erfahrung von etwas anderm ſeyn, was jene Vorſtellung, daſs einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) iſt, möglich macht. Denn wenn etwas zugleich ſeyn, oder auf einander folgen ſoll, ſo muſs Zeit vorhanden ſeyn, in der es auf einander folgt, und in die ich es hineinzuſetzen ge-

nöthigt bin. Soll etwas feyn, es fei nun im Raume, oder in meinem Gemüthe, fo mufs es irgendwann, zu irgend einer Zeit feyn. Dann macht diefer Gegenftand aber nicht die Zeit möglich, fondern die Zeit macht es möglich, dafs er irgendwann, zu irgend einer Zeit vorhanden feyn kann (C. 46. M. I, 54.).

13. *b.* Man überfieht bald, dafs die Zeit auch eine nothwendige Vorftellung, folglich eine allgemeine Vorftellung, die allen Anfchauungen überhaupt zum Grunde liegt, folglich eine Vorftellung *a priori* ift. Man kann fich vermittelft der Einbildungskraft gar nicht vorftellen, dafs gar keine Zeit wäre, oder dafs fie anders befchaffen feyn könnte, als fie wirklich ift. Wir können uns von jedem Gegenftande durch die Einbildungskraft vorftellen, dafs er nicht vorhanden wäre, aber dafs keine Zeit wäre, davon ift uns eine anfchauliche Vorftellung ganz unmöglich. Die Zeit ift alfo *a priori* gegeben, und in ihr ift alle Wirklichkeit der Erfcheinungen möglich (C. 46. M. I, 55.).

14. *c.* Die Zeit ift kein discurfiver oder allgemeiner Begriff, fondern eine reine Form der finnlichen Anfchauung. Denn

α. kann man fich nur eine einige Zeit vorftellen, verfchiedene Zeiten find nur Theile eben derfelben Zeit; die Vorftellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenftand gegeben werden kann, ift Anfchauung.

β. die Theile der Zeit können auch nicht vor der einigen alles in fich faffenden Zeit gleichfam als deren Beftandtheile vorhergehen, fo dafs man fie aus diefen Theilen zufammenfetzen könnte, fondern fie können nur in ihr gedacht werden. Diefe Theile können nicht als gleichzeitig, fondern müffen alle insgefammt als nacheinander, oder zu verfchiedenen Zeiten, gedacht werden, welches fich aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten läfst. Der Satz ift fynthetifch, und kann

aus Begriffen nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten (C. 47. M. I. 57.).

15. *d.* Die Zeit wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt. Sie iſt uns (durch unſer Vorſtellungsvermögen) unmittelbar als ein einiges ungetheiltes Individuum gegeben, in welchem wir erſt durch willkührliche Begränzung Theile machen müſſen, das aber ſelbſt keine letzte abſolute Gränze hat, folglich als ein Quantum gedacht gröſser als alles gleichartige Endliche (d. i. unendlich groſs) iſt. Die Zeit enthält alſo eine unzählige Menge von Vorſtellungen in ſich, die ins Unendliche fort auf einander folgen; obwohl die ganze Zeit ſelbſt nichts Succeſſives, ſondern das iſt, worin alles auf einander folgt. Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung von der Zeit Anſchauung, und nicht Begriff. Denn Begriffe enthalten nur Theilvorſtellungen, die Theile der Zeit aber, und jede Gröſse einer Zeit, werden bloſs durch Einſchränkung beſtimmt. (C. 47. M. I. 58.).

16. Dies iſt nun die Expoſition oder Erörterung des Begriffs von der Zeit, und zwar die metaphyſiſche Expoſition deſſelben. Man ſieht leicht, daſs hier wieder folgende Merkmale aufgeſtellt worden ſind: der Begriff iſt nicht empiriſch, das Object des Begriffs iſt eine nothwendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Die jetzt gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff von der Zeit gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs ſie nur Eine Dimenſion hat, u. ſ. w. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch. Denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff von der Zeit *a priori* iſt, weil er nehmlich nicht empiriſch und eine nothwendige Vorſtellung iſt.

17. Kant erörtert nun auch den Begriff von der Zeit transſcendental, und zwar folgendergeſtalt.

Die allgemeine Bewegungslehre (Phoronomie und reine Mechanik) iſt eine Wiſſenſchaft, welche aus ſehr vielen ſynthetiſchen Erkenntniſſen, die ſämmtlich *a priori* ſind, beſteht; indem ſie ebenfalls auf Anſchauungen durch Conſtructionen der Zeit beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Es fragt ſich nun wieder, was muſs die Vorſtellung der Zeit denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihr möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Sie muſs urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus bloſsen Begriffen laſſen ſich jene Sätze der allgemeinen Bewegungslehre nicht herleiten (z. B. die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate, als das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte, von einem und demſelben Objecte; nur in der Anſchauung der Zeit können beide contradictoriſch einander entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nehmlich nach einander, anzutreffen ſeyn). Nun muſs dieſe Anſchauung vor aller Wahrnehmung des Gegenſtandes (der Veränderung eines Objects) in uns angetroffen werden (weil ſie die Veränderung erſt möglich macht). Die Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit ſind insgeſammt apodiktiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. die Zeit hat nur eine Dimenſion; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden. Denn Erfahrungsurtheile, oder Sätze, die aus der Erfahrung abgeleitet ſind, haben keine apodiktiſche Gewiſsheit. Wir würden nur ſagen können, ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber, ſo muſs es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze belehren uns als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe. Der Grundſatz: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit, iſt auch ein ſolches Axiom von den Verhältniſſen der Zeit. Es iſt unmöglich, ſich das Gegentheil davon anſchaulich vorzuſtellen, und es iſt folglich apodiktiſch, oder mit dem Bewuſstſeyn, daſs es gar nicht anders möglich iſt, verbunden. Dieſer Satz kann alſo nicht empiriſch, oder aus einer Erfahrung ge-

ſchloſſen ſeyn, ſonſt könnte er dieſe apodiktiſche Gewiſsheit nicht haben. Wir würden nicht ſagen können: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten muſs es nur eine Zeit geben. Es iſt das alſo eine Regel, die ich der Erfahrung vorſchreibe, von der ich gewiſs bin, daſs ſie immer derſelben gemäſs ſeyn muſs, folglich kann ich dieſe Regel nicht durch die Erfahrung haben (C. 47. f. M. I. 56. 59.).

18. Wie kann nun eine ſolche Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor der Anſchauung der Gegenſtände ſelbſt vorhergehet und die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt? Wie iſt es möglich, daſs ich ſagen kann, alle Gegenſtände zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten müſſen in einer und derſelben Zeit ſeyn, da ich dieſe Gegenſtände noch nicht angeſchauet habe? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung der Zeit nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung der Zeit möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung der Zeit im anſchauenden Subjecte, als eine formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des Sinnes überhaupt ſei. Wenn die Zeit aber Form des Sinnes iſt, ſo iſt ſie keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns die Gegenſtände als in der Zeit befindlich vorzuſtellen, deren Stoff uns afficirt. Und ſo kann man ſagen, die Zeit iſt an ſich etwas Subjectives, aber doch *a priori*, und alſo für die Erſcheinungen etwas Objectives.

19. Dieſe zweite Expoſition der Zeit iſt nun transſcendental; denn der Begriff von der Zeit iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der reinen Mechanik und anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* begreiflich iſt. Die Zeit vertritt nehmlich für

diefe Erkenntniffe die Stelle der Erfahrung, fo wie ich fynthetifche Erkenntniffe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenftände anfchaue, fo bekomme ich folche auch durch die Anfchauungen in der Zeit. Diefe Erkenntniffe find dadurch zugleich *a priori*, weil fie unferm Erkenntnifsvermögen unabtrennlich anhängen, und alfo vor aller Erfahrung hergehen.

20. Was alfo die Definitionen für die Mathematik find, das find die Expofitionen für die Begriffe *a priori*; fie find Erklärungen, die der Critiker bis auf einen gewiffen Grad gelten läfst und bei denen er doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken trägt. Denn der *a priori* gegebene Begriff kann noch viel dunkele Vorftellungen enthalten, die wir in der Zergliederung übergehen; die Ausführlichkeit der Zergliederung eines folchen Begriffs bleibt immer noch zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beifpiele vermuthlich gewifs gemacht werden (C. 756. f.).

21. Kant behauptet nehmlich, dafs, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff, z. B. Subftanz und fo auch die Begriffe vom Raume und der Zeit, definirt werden kann. Denn ich kann bei denfelben niemals ficher feyn, dafs die deutliche Vorftellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs nun dem Gegenftande ganz adäquat (mit ihm vollkommen übereinftimmend) fei. Die deutfche Sprache hat für die mannichfaltigen Arten der Erklärungen keine Worte, daher läfst Kant in der Strenge feiner Forderung etwas ab. Er verweigert den philofophifchen Erklärungen zwar den Ehrennamen der Definition, fchränkt aber feine Behauptung nur darauf ein, dafs philofophifche Definitionen nur als Expofitionen gegebener Begriffe analytifch durch Zergliederung (deren Vollftändigkeit nicht apodiktifch gewifs ift) zu Stande gebracht werden, und alfo den Begriff nur erklären, dahingegen mathematifche Definitionen ihn felbft machen. (C. 756. 758). Hieraus folgt zugleich, dafs man in der Philofophie nicht (wie in der Mathematik) die Definitionen voranfchicken müffe, als nur etwa zum blofsen Verfuche, ob man

es wohl getroffen habe. Denn, da diefe Expofitionen Zergliederungen gegebener Begriffe find, fo gehen diefe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran. Die unvollftändige Expofition geht vor der vollftändigen her, fo dafs wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorherfchliefsen können, ehe wir zur vollftändigen Expofition, d. i. zur Definition gelangt find. Mit einem Worte, in der Philofophie mufs die Definition, als abgemeffene Deutlichkeit, das Werk eher fchliefsen, als anfangen; in der Mathematik aber ift das umgekehrt, weil in diefer Wiffenfchaft der Begriff durch die Definition gegeben wird (C. 758. M. I. 875.).

22. Um diefes zu erläutern, wollen wir noch Kants Expofition des oberften Grundfatzes der praktifchen Vernunft betrachten. Kant zeigt,

a. was er enthalte. Er fchickt zu dem Ende, zum blofsen Verfuche, eine Erklärung deffen, was unter Grundfätzen der practifchen Vernunft zu verftehen fei, voran. Praktifche Grundfätze, oder Grundfätze der praktifchen Vernunft, fagt er, find Sätze, welche eine allgemeine Beftimmung des Willens enthalten, die mehrere praktifche Regeln unter fich hat. Diefe Grundfätze find Maximen, oder beftimmen den Willen blofs fubjectiv, d. h. nicht jeden Willen, fondern nur den Willen desjenigen Subjects, welches fie hat, wenn ihre Bedingung vom Subject nur als blofs für feinen Willen gültig angefehen wird. Gefetzt, ich habe gefunden, dafs ich nicht beffer denken kann, als früh morgens, und ich habe es mir daher zum Grundfatze gemacht, täglich fehr früh aufzuftehen, um zu arbeiten; fo kann diefer Grundfatz doch nur für meinen Willen, und allenfalls noch für den Willen desjenigen Subjects gültig feyn, das auch nicht beffer denken kann, als früh morgens, und er ift daher eine blofse Maxime. Die Grundfätze der praktifchen Vernunft find aber praktifche Gefetze, oder beftimmen den Willen objectiv, d. h. jeden Willen, wenn fie keine einfchränkende Bedingung haben, fondern als für den Willen je-

des vernünftigen Wefens gültig erkannt werden (P. 80. 35. M. II. 229, 1. 181.).

23. Enthält reine Vernunft einen praktifchen Grund (d. i. einen folchen, der zur allgemeinen Willensbeftimmung hinreichend ift), fo giebt es praktifche Gefetze (oder einen folchen Gegenftand, wie wir ihn in 22 zum Verfuche beftimmt haben, der aber dann freilich auch noch andere Beftimmungen haben kann, die für uns jetzt noch dunkel find). Gäbe es aber keinen folchen praktifchen Grund in der reinen Vernunft, fo wäre unfer Begriff eines praktifchen Gefetzes leer, oder ohne Gegenftand, und folglich ein blofses Hirngefpinft, und es gäbe nur Maximen. In der praktifchen Erkenntnifs (derjenigen, welche es blofs mit Beftimmungsgründen des Willens zu thun hat) find Grundfätze, die man fich macht, darum noch nicht Gefetze, darunter man unvermeidlich ftehet. Maximen find zwar Grundfätze, aber nicht Imperativen (Regeln, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet werden, und bedeutet, dafs, wenn Vernunft den Willen gänzlich beftimmte, die Handlung unausbleiblich nach diefer Regel gefchehen würde). Die Imperativen felbft aber, wenn fie bedingt find, d. i. nicht den Willen fchlechthin als Willen, fondern nur in Anfehung einer begehrten Wirkung beftimmen, d. i. hypothetifche Imperativen find, find zwar praktifche Vorfchriften, aber keine Gefetze. Die letztern müffen den Willen als Willen hinreichend beftimmen, mithin kategorifch feyn, fonft find es keine Gefetze (P. 35. ff. M. II. 182.).

24. Der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft, oder das Grundgefetz derfelben heifst nun: handle fo, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gefetzgebung gelten könne (P. 54, M. II. 201.) Ein vernünftiges Wefen kann fich nehmlich feine Maximen nur dann als praktifche Gefetze denken, wenn fie den Willen blofs der Form nach beftimmen,

d. i. wenn nicht der Inhalt des Geſetzes, ſondern daſs es Geſetz iſt den Willen beſtimmt. Beſtimmte nehmlich der Inhalt (der Gegenſtand) des Geſetzes den Willen, ſo könnte das bloſs durch die Luſt oder Unluſt geſchehen, mit welcher der Gegenſtand für mich verknüpft iſt, dies iſt aber etwas ſubjectives, und kann folglich bloſs Maximen, höchſtens Vorſchriften, aber keine praktiſchen Geſetze geben. Folglich bleibt nichts übrig, als daſs die Form des Geſetzes, oder daſs etwas Geſetz iſt, den Willen beſtimmt. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen entweder gar nicht als praktiſche Geſetze denken, oder nur dann, wenn ſie zugleich als Principien einer allgemeinen Geſetzgebung gelten können, d. i. der Form nach den Willen beſtimmen (P. 48. f. und 38. f. M. II. 192. 193. 184.).

25. Kant zeigt,

b. daſs der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft gänzlich *a priori* ſei, wodurch dieſe Expoſition metaphyſiſch wird. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft muſs eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, ſonſt wäre er kein Geſetz, folglich kann kein Wille von der Willensbeſtimmung darnach ausgeſchloſſen ſeyn, es muſs alſo, ſich nicht dadurch beſtimmen zu laſſen, für jeden Willen moraliſch (d. i. wenn man nach ſittlichen Grundſätzen handeln will) unmöglich ſeyn, folglich muſs er objective (allgemeingültige, oder in der Sache liegende) Nothwendigkeit haben. Was aber Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, das kann nicht empiriſch, ſondern muſs *a priori* ſeyn, folglich iſt der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft *a priori*. Die reine Geometrie hat Poſtulate als praktiſche Sätze (z. B. von jedem Puncte bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen), die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daſs man etwas thun könne, wenn man etwas thun ſolle. Es ſind alſo praktiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens; wäre etwa einem Willen daran gelegen, von ei-

nem Puncte nach einem andern eine gerade Linie zu ziehen, fo kann diefes nicht gelehret werden durch reine Conftruction, fondern es ift der Anfang aller Conftruction, man mufs es alfo können. Ein Grundfatz der practifchen Vernunft fetzt aber keine Bedingung voraus, fondern fagt, man folle fchlechthin auf gewiffe Weife verfahren. Die praktifche Regel ift alfo unbedingt (abfolut), mithin *a priori* vorgeftellt. Denn reine, an fich praktifche Vernunft ift hier unmittelbar gefetzgebend; der Wille wird als reiner Wille, als durch die blofse Form des Gefetzes beftimmt gedacht. Die Sache ift befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktifchen Erkenntnifs nicht, in der alles empirifch ift, und durch die Materie der Vorfchrift beftimmt wird. aber der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Gefetzgebung, der alfo blofs problematifch ift, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äufsern Willen etwas zu entlehnen, als Gefetz unbedingt geboten. Es ift eine Regel, die blofs den Willen, in Anfehung der Form feiner Maxime, *a priori* beftimmt; und da ift ein Gefetz, welches blofs zum Behuf der fubjectiven Form der Grundfätze dient, als Beftimmungsgrund durch die objective Form eines Gefetzes überhaupt, wenigftens zu denken, nicht unmöglich. Nun dringt fich diefer oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft uns für fich felbft auf als fynthetifcher Satz *a priori*, und man kann das Bewufstfeyn deffelben daher ein Factum der reinen Vernunft nennen, und zwar ift es das einzige Factum derfelben; fie kündigt fich durch daffelbe als urfprünglich gefetzgebend (*fic volo*, *fic iubeo*) an (P. 55. M. II. 203.).

26. Aus diefem Satze, dafs wir das Bewufstfeyn eines unbedingt gebietenden Gefetzes haben, leitet nun Kant eine Folgerung her. Diefe Folgerung ift ungemein wichtig, und zwar vornehmlich für diefes zweite Stück unferer Expofition. Sie beftehet nehmlich aus drei Sätzen, die fo lauten:

a. Reine Vernunft ift für fich allein prak-

tiſch (Willensbeſtimmend); denn ſie beſtimmt den Willen durch die bloſse Form der Geſetzmäſsigkeit. Sie iſt der urſprüngliche Grund des oberſten Princips der Geſetze, und ſo ſchwer es dem Menſchen fallen mag, dieſen Geſetzen zu gehorchen, ſo iſt doch ſeine Vernunft die Geſetzgeberinn dieſer Geſetze.

β. Sie giebt dem Menſchen ein allgemeines Geſetz; denn da Vernunft immer dieſelbe iſt, ſo iſt die Form der Geſetzmäſsigkeit auch für alle Menſchen dieſelbe, und ſoll aller Willen beſtimmen. Dieſes Geſetz gilt alſo nicht bloſs für einen, oder auch nur einige, ſondern für alle, und eben dieſe Allgemeinheit einer Maxime iſt das Kennzeichen, daſs ſie moraliſch iſt.

γ. Dieſes allgemeine Geſetz nennen wir nun das Sittengeſetz, oder Moralgeſetz, das Geſetz, das uns ins Herz geſchrieben iſt. Der oberſte Grundſatz dieſes Sittengeſetzes iſt jener oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft. Das Sittengeſetz iſt nothwendig und allgemein, folglich *a priori* (P. 56. M. II. 203.).

27. Das vorher genannte Factum iſt unleugbar; unſere Vernunft betrachtet ſich jederzeit als *a priori* praktiſch (den Willen allgemein und nothwendig beſtimmend). Sie erklärt den oberſten Grundſatz der praktiſchen Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſo fern ſie eine reine praktiſche Vernunft haben. Es ſchlieſst ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz mit ein. Für Menſchen aber hat das Geſetz die Form eines Imperativs, weil man an ihnen zwar einen reinen, aber keinen heiligen Willen vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bei ihnen ein Imperativ, das Verhältniſs eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heiſst, weil ein aus ſub-

jectiven Urfachen entfpringender Wunfch dem reinen objectiven Beftimmungsgrunde oft entgegen feyn kann. In der allgenugfamften Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime, die nicht zugleich Gefetz feyn könnte, fähig, vorgeftellt, und der ihr um deswillen zukommende Begriff der Heiligkeit fetzt fie über alle Verbindlichkeit und Pflicht hinweg. Diefe Heiligkeit des Willens ift gleichwohl eine praktifche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen mufs, welchem ins Unendliche fich zu nähern das einzige ift, was allen endlichen vernünftigen Wefen zufteht (P. 56. ff. M. II. 204.).

28. Kant zeigt endlich,

c. worin fich der oberfte Grundfatz der praktifchen Vernunft von allen praktifchen Grundfätzen unterfcheidet. Die Autonomie des Willens (dafs der Wille fich felbft das Gefetz giebt) ift das alleinige Princip aller moralifchen Gefetze und der ihnen gemäfsen Pflichten, alle Heteronomie der Willkühr (dafs etwas anders als der Wille ihm das Gefetz giebt) ift der Sittlichkeit des Willens entgegen. Der Begriff der Verbindlichkeit kann daher nicht aus der Glückfeligkeit entfpringen (M. II. 205. 206. P. 58. f.).

29. Selbft die allgemeine Glückfeligkeit als Object des Begehrens kann wohl generelle (für Viele) aber nicht univerfelle (für Alle) Regeln geben, mithin können keine praktifchen Gefetze darauf gegründet werden (M. II. 209. P. 63.). Die Maxime der Selbftliebe (Klugheit) räth blofs an, das Gefetz der Sittlichkeit gebietet. Es ift aber doch ein grofser Unterfchied zwifchen dem, wozu man uns anräthig ift, und wozu wir verbindlich find (P. 64. M. I. 210.). Was Pflicht fei, bietet fich Jedermann von felbft dar; was dauerhaften Vortheil bringt, ift in Dunkel eingehüllt (M. II. 211. P. 64.).

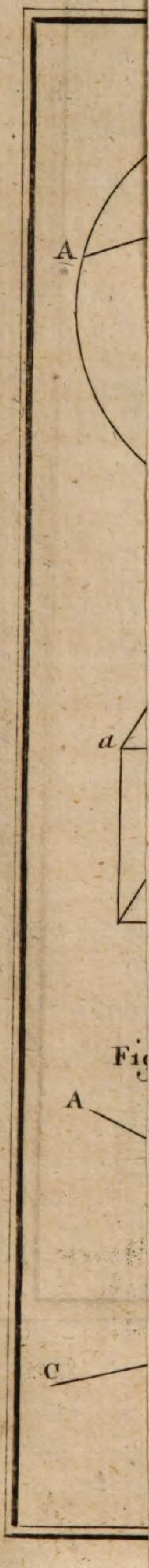
30. Dem kategorifchen Gebote der Sittlichkeit kann man zu aller Zeit Genüge leiften, der empirifch bedingten Vorfchrift der Glückfeligkeit nur felten (M. II. 212. P.

64.). Der Betrüger im Spiel mufs wohl ein andres Richtmaafs haben, wenn er fich für einen Nichtswürdigen, als wenn er fich für einen klugen Menfchen erklärt (M. II. 213. P. 65.). Die Uebertretung eines fittlichen Gefezzes ift immer mit der Idee der Strafwürdigkeit begleitet. Nun läfst fich mit dem Begriffe einer Strafe doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückfeligkeit verbinden. Strafe ift ein phyfifches Uebel, welches nach Principien einer fittlichen Gefetzgebung immer als (obwohl nicht gerade natürliche) Folge mit dem Moralifch-böfen mufs verbunden feyn. Nun mufs in jeder Strafe zuerft Gerechtigkeit feyn. Wäre aber Glückfeligkeit der Zweck der Schöpfung, fo beftünde ja die Unfittlichkeit in der Strafbarkeit, und der Menfch würde dadurch fittlich, dafs er nicht geftraft würde. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Mafchinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzufehen, ift fichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens (P. 65. ff. M. II. 214.) Aber auch das Vergnügen, welches mit dem Bewufstfeyn der Sittlichkeit unmittelbar verbunden ift, kann nicht das Princip der Sittlichkeit feyn, denn diefes Vergnügen fetzt fchon Moralität in dem Empfindenden voraus. Man kann diefe Zufriedenheit oder auch die Seelenunruhe, die mit der Immoralität unmittelbar verbunden ift, nicht vor der Erkenntnifs der Verbindlichkeit fühlen, und fie kann alfo nicht der Grund derfelben feyn (P. 67. f. M. II. 215.).

31. Es giebt folgende fechs materiale Principien der Willkühr, die eben darum keine oberften Grundfätze der Sittlichkeit feyn können: die Erziehung, die bürgerliche Verfaffung, das phyfifche Gefühl, das moralifche Gefühl, die Vollkommenheit und den Willen Gottes (M. II. 216. P. 68.). Die Erziehung und bürgerliche Verfaffung können keine praktifchen Gefetze abgeben, denn fie fetzen eine Materie (ein Object) des Begehrungsvermögens voraus, und es mangelt ihnen daher an objectiver Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit bezieht fich auch auf ein Object des Willens, welches vor der Willensbeftimmung

durch eine praktifche Regel vorhergeht, und den Grund der Möglichkeit einer folchen enthalten mufs. Mithin ift das Princip der Vollkommenheit mit dem Princip des Willens Gottes einerlei, fie enthalten beide eine empirifche Materie der Willensbeftimmung. Folglich find alle angeführten Principien material, auch befaffen fie alle möglichen materialen Principien, die vier erftern find nehmlich die möglichen zwei äufsern und zwei innern fubjectiven, und folglich empirifchen, die beiden letztern das mögliche äufsere und innere objective und alfo rationale. Hieraus folgt, dafs das formale praktifche Princip das einzige mögliche fei, welches zum praktifchen Gefetze taugt (M. II. 217. P. 70. f.).

32. Man fieht nun aus allem vorhergehenden, dafs das Exponiren (*exponere*) darin beftehet, dafs man eine Vorftellung der Einbildungskraft *a priori* (z. B. Raum, Zeit) auf Begriffe bringt (U. 242.), oder einen durch den reinen Verftand oder durch die reine Vernunft gegebenen Begriff analytifch zergliedert (C. 758.), und dafs die Zufammenfaffung der durch die Expofition gefundenen Merkmale in eine Erklärung des Begriffs *a priori* die vollftändige Expofition deffelben genannt wird. Bei einer äfthetifchen Idee (Vorftellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlafst, ohne dafs ihr doch irgend ein beftimmter Gedanke adäquat feyn kann, z. B. von unfichtbaren Wefen, dem Tode u. f. w.) erreicht der Verftand, durch feine Begriffe, nie die ganze innere Anfchauung der Einbildungskraft, welche fie mit einer gegebenen Vorftellung verbindet. Alfo kann die äfthetifche Idee eine inexponible Vorftellung der Einbildungskraft, in ihrem freien Spiele, genannt werden. Ein unfichtbares Wefen, z. B. Gott, mag fich die Einbildungskraft noch fo lebhaft darftellen, kein Begriff kann diefe Idee jemals erreichen, darum heifst fie inexponibel (M. II. 755. U. 242.). Man kann daher die äfthetifche Idee auch eine inexponible Vorftellung der Einbildungskraft nennen, weil fie nicht kann auf Begriffe gebracht werden. Für fie ift nur das Darftellen durch die Einbildungs-


A
a
A
C

du
de
da
W
pi
fin
fie
fin
in
bei
je
fo
li
21

das
Vo
auf
Ve
an
faſſ
ein
Ex
ſch
de
ter
We
du
de
ſte
ex
fre
z.
da
da
Ma
n i
ne
Fü

ntafel

ennt ni

onale Erkenntniſs
nitio ex principiis)
unftwiſſenſchaft

s Begriff Conſtruction
Philoſ

r
s
Fü

kraft, alſo das Talent des **Dichters** (U. 242. M. II. 751.).

33. **Thomas Campanella** verſteht unter **Expoſition** den **Beweis** Eines Satzes durch **klärere** und **gleichgeltende** Sätze (*Bruckeri Hiſt. crit. Philoſophiae Tom. IV. P. II. Period. III. Pars II. Lib. I. Cap. 8. pag.* 130.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 2. S. 37. ff. — §. 3. S. 40. ff. — II. Abſchn. §. 4 S. 46. ff. — §. 5. S. 48. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 756. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. §. 1. S. 35. ff. — §. 4. S. 48 f. — §. 7. S. 54. ff. — §. 8. S. 58. f. — Anmerk. II. S. 64. ff. — S. 80.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 57. Anmerk. I. S. 240. — S. 242.

Extenſion.

ſ. **Ausdehnung.**

Ende der erſten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 7	. . . zu . . .	Seite	453
— 10	. . . — . . .	—	475
— 14	. . . — . . .	—	454
— 23	. . . — . . .	—	49
— 24	. . . — . . .	—	228
— 25	. . . — . . .	—	257
— 26	. . . — . . .	—	455
— 27	. . . — . . .	—	457

B. bedeutet Kants Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, in Beck's erläuterndem Auszuge aus Kants Schriften, 2r Band. Riga 1792 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

B.	W.
582,	294.
583,	295.

C.	W.
Vorr. VIII,	265.
IX.	265. 382.
X.	382.
XXVI	56. 336. 375. 399
XXX. f.	152.
XXXV.	143. 148. 150. 152. 153.
XXXVI. ff.	148.
C. 1,	336. 385.
2,	378.
3,	381.
7,	147. 148. 149.
10,	405, 406.
12,	406.
14,	290.
16,	450.
23,	149.
25,	383.
29,	263. 264.
31,	262.
33,	383.
34,	284. 290, 401.
37,	41. 471. 472.
38,	470. 471. 473.
39,	130, 267. 475.

C.	W.
40,	472. 477.
41,	54. 478. 479.
42,	108.
43,	111. 397.
44,	108.
46,	480.
47.	481. 483.
51,	111. 404.
60,	87. 279.
62,	398 399. 400.
69,	398 401.
74,	284. 290.
77,	265. 267.
78, f.	267. 268.
79,	59. 268.
80,	383.
83,	268.
84,	269.
85, f.	89. 269.
86,	91. 270.
88,	94.
89,	262.
93,	133.
94,	52. 54.
95,	354.
100,	17.
101,	19.
103,	218.
104, f.	21. 241. 252.
105,	154.

C.	W.	C.	W.
106,	17. 355.	231, f.	324. 325.
114, f.	248. 249.	232,	357.
115,	249.	234,	336.
116, ff.	39.	251,	323. 325. 326.
117,	37.	252,	326.
118,	62. 346.	256,	357. 358.
119,	41.	262,	183. 245.
125,	398.	263,	150. 469. 470.
130, f.	250. 254.	272,	27. 29.
131,	250. 252.	273,	29.
133,	241. 243.	274, f.	75.
137,	377.	275,	347.
139,	246.	276,	347.
140, f.	248.	277,	336. 347.
146,	56. 375.	286, f.	26.
147,	291. 336. 377.	287,	37.
149,	106. 213.	288,	45.
151, f.	215. 219.	298,	291.
154, f.	222.	300,	32.
161,	337.	301,	64.
165,	61.	302,	19.
166, f.	333.	304,	57.
169,	270.	305,	60.
170,	267. 270.	306,	399.
182,	286.	309,	60
183,	64.	319,	226.
184,	25.	320,	227. 400.
186,	285.	321,	149.
193,	41.	331,	233.
194, f.	57.	347,	108. 109.
199,	182.	348,	105. 110. 112.
200,	358.	349,	94. 402. 403.
201,	182.	35[illegible],	232.
202,	355.	352, f.	234. 236.
207, f.	287. 288. 355.	357,	380.
208, f.	289.	376,	283. 400.
209, f.	289.	383,	237.
210,	288.	384,	237.
218,	336. 337. 342. 356. 378.	393,	61.
219,	342. 343.	395,	41.
224,	356.	400, f.	291.
225,	214. 401. 407.	400,	58.
226,	343.	422, f.	32. 78. 336. 401.
228,	149. 150.	440,	228
230,	323.	446,	227. 268.

C.	W.	C.	W.
. 447,	. 69.	. 772,	. 119.
. 494,	. 154.	. 773,	. 119.
. 499,	. 333.	. 774,	. 120.
. 500,	. 333.	. 775, f.	. 120.
. 515, f.	. 230.	. 777,	. 120.
. 518,	. 402.	. 778, f.	. 120.
. 521,	. 346. 402. 467.	. 779, f.	. 120.
. 523,	. 468.	. 780,	. 121.
. 527,	. 482.	. 784, f.	. 121.
. 531,	. 229.	. 786.	. 116. 121.
. 565,	. 401.	. 787, f.	. 121.
. 602, f.	. 104. 108.	. 789,	. 122.
. 610, f.	. 244.	. 790, f.	. 122.
. 611,	. 251.	. 792. ff.	. 122. 123.
. 626, f.	. 36.	. 795,	. 123.
. 629,	. 35.	. 796, f.	. 124. 125.
. 661,	. 381. 382.	. 797,	. 125.
. 662,	. 382.	. 798,	. 125. 126.
. 664,	. 235.	. 799, f.	. 127. 230.
. 667,	. 16.	. 800, f.	. 127. 194.
. 671,	. 235. 236. 237.	. 801,	. 127.
. 672,	. 237.	. 802,	. 127.
. 675,	. 244.	. 803,	. 116. 128.
. 691,	. 41.	. 804, f.	. 128.
. 697, f.	. 42.	. 805,	. 128.
. 706.	. 244.	. 806,	. 128.
. 735,	. 484.	. 807,	. 128.
. 737, f.	. 115.	. 808,	. 128.
. 738,	. 115.	. 809.	. 116. 129.
. 739.	. 129.	. 812. f.	. 231.
. 740,	. 115.	. 814,	. 116.
. 745,	. 11.	. 815,	. 116,
. 749,	. 378.	. 816, f.	. 295.
. 754,	. 117.	. 817,	. 116.
. 755, f.	. 11.	. 827,	. 236. 237.
. 756,	. 484.	. 861, f.	. 295.
. 758,	. 414. 485. 492.	. 862, f.	. 297.
. 762,	. 48. 49. 50.	. 864,	. 380. 381.
. 764, ff.	. 117, 140. 141. 142. 143.	. 868,	. 297. 298.
		. 869,	. 299.
. 765, ff.	. 116. 118. 151.	. 873,	. 299. 300. 337.
. 766,	. 118.	. 874,	. 238. 300.
. 767,	. 118.		
. 768,	. 118.	E.	W.
. 769,	. 119.	. 7,	. 384.
. 771,	. 119.	. 15,	. 395. 396.

E.	W.
. 19,	. 449.
. 20,	. 456.
. 36,f.	. 278. 279.
. 37,f.	. 280.
. 39,f.	. 281.
. 43,	. 282.
. 60,	. 88.
. 78,	. 153.
. 82 — 84,	. 214.

G.	W.
Vorr. I,	. 298.
. 2,f.	. 292 301. 445.
. 3,	. 293. 301.
G. 16,	. 278.
. 31,	. 234.
. 42,	. 331.
. 63,	. 300.
. 66,	, 273.
. 67,	. 189.
. 86,	. 386. 387,
. 90,	. 290.
. 97,	. 64. 70.
. 105,	. 405.
. 107,	. 403.
. 118,	. 61.

K.	W.
. v,	. 80.
. VII,	. 387. 404.
. XIII,	. 42.
. XIX,	. 389.
. XXI,	. 387.
. XXII,	. 387.
. XXXIII,	. 417.
. XLIII,	. 199.
. XLV,	. 277.
. XLVII,	. 300.
. 56,	. 396. 409.
. 57,	. 409.
. 58,	. 396.
. 61,	. 408.
. 62,	. 410.
. 76,	. 407. 408. 409.
. 77,	. 409. 410.
. 78,	. 411.

K.	W.
. 79,	. 412.
. 80,	. 413.
. 82,	. 414.
. 83,	. 415. 416.
. 84,	. 416.
. 85,	. 417.
. 86,	. 418.
. 87,	. 419. 444.
. 88,	. 419.
. 89,	. 419.
. 90,	. 419. 420.
. 91,	. 421.
. 92,	. 422.
. 93,	. 423.
. 94,	. 423.
. 95,	. 424.
. 105, f.	. 277.
. 107,	. 187. 189.
. 108,	. 191.
. 109,	. 192.
. 111, f.	. 273. 274.
. 112, f.	. 274.
. 114,	. 275. 277.
. 115,	. 277.
. 118,	. 255.
. 130,	. 425.
. 131,	. 426. 430.
. 132,	. 426. 427.
. 133,	. 428.
. 134,	. 429.
. 135,	. 209.
. 136,	. 429. 430.
. 138,	. 431. 432.
. 139,	. 432.
. 140,	. 432.
. 152,	. 206.
. 153, f.	. 208. 210.
. 155,	. 432.
. 183, f.	. 154. 155.

M. I.	W.
. 18.	. 450.
. 40.	. 471.
. 41.	. 472.
. 42.	. 473.
. 43.	. 475.

M. I.	W.
44,	475.
45,	472.
46,	477.
47,	478.
48,	479.
54,	480.
55.	480. 483.
57,	481.
58,	481.
59,	483.
84,	267.
85,	267.
86,	268.
87,	268.
88,	268.
95,	268.
96,	269.
97,	88. 269.
98,	270.
101,	31.
114,	21. 252.
115,	252.
116,	254.
133,	41.
135,	41.
166,	221.
169,	222.
179,	333.
183,	270.
184,	270.
203,	64.
206,	25.
234,	358.
236,	355.
242,	287.
243,	288. 355.
244,	289.
245,	289.
256,	356.
264,	356.
271,	324. 325.
274,	357.
295,	326.
296,	326.
303,	357.
313,	358.
314,	358.
315,	358.
336,	45.
354,	95.
386,	108.
387,	109.
389,	110.
390,	106.
395,	94.
510,	327. 332.
511,	327.
521,	271.
522,	332.
533,	332.
542,	332.
571,	333.
586,	230.
600,	467.
603,	468.
707,	244.
729,	36.
731,	34.
777,	382.
824,	42.
858,	116.
872,	116.
875,	485.
878,	49.
881,	117. 328.
882.	118. 329. 330.
884,	118.
886,	118.
887,	118.
888,	119.
890,	119.
891,	119.
892,	119.
893,	119.
894,	120.
896,	120.
897,	120.
898,	120.
899,	120.
900,	120.
901,	121.
905,	121.

M. I.	W.
906,	121.
908,	121.
911,	122.
914,	122.
915.	123.
916.	123.
917,	124.
918,	125.
919,	125.
921,	125.
922,	126.
923,	127.
925,	127
926,	127.
927,	128.
928,	128.
929,	128.
931,	128.
932,	128.
933,	129.
1006-1008.	297.
1012,	298.
1013.	297.
1014,	299.
1015,	299.
1017,	299.
1018,	300.
1019,	300.

M. II.	W.
2.	298.
3.	292. 301.
127,	70.
175,	379.
181,	485.
182,	486.
184,	487.
192,	487.
193,	487.
201,	486.
203,	488. 489.
204,	489.
205,	490.
206,	490.
209.	490.
210.	490.
212,	490.
213.	490.
214,	491.
215,	491.
216,	491.
217,	491.
229,	485.
299,	307.
340,	468.
353,	239.
356,	6.
436,	9.
448, f.	284.
493,	457.
501,	159.
502,	161.
513,	466.
527,	223.
534,	368.
536,	369.
549,	370.
557,	373.
558,	373.
559,	224. 367.
560,	224.
561,	224. 366.
562,	225. 370.
564,	372.
565,	372.
567,	371.
568,	374.
575,	370.
578,	366.
579,	374.
581,	374.
588,	367.
603,	233.
629,	167.
635,	167.
636,	167.
637,	168.
680,	466.
693,	225.
735,	136.
736,	138.
738,	138.

M. II.	W.
. 739,	. 139.
. 743,	. 171.
. 744,	. 171.
. 747,	. 173.
. 751,	. 492.
. 752,	. 44.
. 753,	. 46.
. 754,	. 47.
. 755,	. 492.
. 773,	. 10.
. 774,	. 11.
. 775,	. 12.
. 592,	. 294.
. 907.	. 463.
. 908,	. 464. 465.
. 913,	. 316.
. 914.	. 317.
. 927,	. 312.
. 928,	. 318.
. 929,	. 318.
. 930,	. 318.
. 931,	. 318.
. 943,	. 447.
. 946,	. 447.
. 947,	. 448.
. 948,	. 448.
. 949,	. 448.
. 950,	. 448.
. 954,	. 318.
. 955,	. 319.
. 956,	. 319.
. 957,	. 319.

N.	W.
. VII,	. 362.
. XVI,	. 336.
. XIX,	. 342.
. XXI,	. 176. 260.
. 2, f.	. 282.
. 20,	. 145.
. 31, ff.	. 177.
. 33.	. 144. 178.
. 37.	. 260.
. 38. f.	. 175.
. 40.	. 366.
. 46.	. 258.

N.	W.
. 57,	. 155. 156.
. 67,	. 176.
. 80,	. 262.
. 86,	. 96. 97.
. 94, f.	. 256. 257. 260. 261.
. 95, ff.	. 176.
. 103.	. 98. 100.

O.	W.
. 71,	. 14. 15.
. 82,	. 323.
. 122,	. 384.
. 133,	. 405.
. 134.	. 406,
. 152,	. 322.

P.	W.
. 23,	. 379.
. 24,	. 293.
. 31.	. 234. 238. 263.
. 35,	. 485. 486.
. 36.	. 381.
. 38,	. 487.
. 43, f.	. 331.
. 48,	. 487.
. 52,	. 80. 292.
. 54,	. 486.
. 55,	. 488.
. 56,	. 489.
. 58,	. 490.
. 63,	. 490.
. 64,	. 490.
. 65,	. 490. 491.
. 67,	. 491.
. 68,	. 491.
. 70,	. 491.
. 77,	. 377.
. 78,	. 189.
. 80,	. 37. 485.
. 81,	. 336.
. 83,	. 239.
. 93,	. 40. 400.
. 94, f.	. 114.
. 103.	. 310.
. 114,	. 389.

P.	W.
. 119, f.	.. 291.
. 120,	.. 291.
. 121,	.. 220.
. 129,	. 211. 212.
. 131,	. 212.
. 132,	. 51.
. 133,	. 51.
. 140,	. 51.
. 152,	. 184.
. 167,	. 39.
. 199,	. 244.
. 200,	. 331.
. 209,	. 41.
. 217,	. 333.
. 224,	. 468.
. 228,	. 331.
. 230,	. 332.
. 236, f.	. 201.
. 240, f.	. 239.
. 244,	. 240.
. 246,	. 2.
. 247, f.	. 3. 4. 6. 113.
. 269,	. 233. 234.
. 276,	.. 184.

Pr.	W.
. 8,	. 68.
. 14,	. 41.
. 24,	. 381.
. 25,	. 405. 382.
. 26,	. 406.
. 27,	. 352.
. 40,	. 337.
. 47,	. 22.
. 54,	.. 404.
. 61,	.. 402.
. 62,	. 404.
. 63,	. 403.
. 64,	.. 402.
. 65,	.. 402.
. 77,	.. 348. 346. 350.
. 78,	. 349.
. 79.	.. 351.
. 80,	.. 351.
. 81,	.. 346. 360. 401.
. 82,	.. 352.

Pr.	W.
. 85,	. 354.
. 86,	. 337. 358.
. 87,	. 338. 347. 359.
. 88,	. 55. 339. 361.
.	. 406.
. 89,	. 340. 342. 361.
. 90,	. 362.
. 91,	. 341. 363.
. 92,	. 341. 364.
. 93,	. 345.
. 95,	. 287.
. 104,	. 401. 402.
. 120,	.. 365.
. 122,	.. 112.
. 126,	. 234.
. 131,	.. 231.
. 141,	.. 78.
. 165,	.. 231.
. 204,	.. 234.

R.	W.
. x.	.. 314.
. xi.	. 315. 318.
. xiii.	. 319.
. 58.	. 79. 81.
. 143.	.. 245.
. 240. f.	. 209.
. 256.	. 201.

S. I.	W.
. 100. ff.	. 262.
. 101.	. 257.

S. II.	W.
. 1. ff.	. 334.
. 159,	. 28.
. 164,	. 33.
. 208,	. 75.
. 241,	. 75.
. 289, ff.	. 374.
. 294,	. 184.
. 297,	. 184.
. 317,	. 321.
. 327,	. 201.
. 339,	. 199. 200.
. 369,	. 322.

S. II.	W.
. 392,	. 366.
. 486. f.	. 49. 50.
. 487.	. 50.
. 598.	. 321.

S. III.	W.
. §. 1. 230,	. 231.
. P. 410.	. 202.
. 411.	. 203. 210.
. 412,	. 210.
. 494.	. 303.
. 500. 503,	. 305.
. 504, f.	. 304.
. 505-509,	. 305.
. 509-516,	. 306.

T.	W.
. 1,	. 445.
. 4,	. 310. 446.
. 5,	. 446.
. 11,	. 310. 311.
. 20,	. 197. 396.
. 50,	. 321.
. 52,	. 321.
. 69,	. 202.
. 78,	. 196. 396.
. 79,	. 198.
. 84,	. 201.
. 114.	. 275. 276.
. 127.	. 275.
. 139,	. 211. 212.
. 142,	. 198. 199. 202.
. 152, f.	. 207.

U.	W.
. IX,	. 156.
. XXVIII,	. 232. 306.
. XLIX,	. 6. 7.
. L,	. 8. 9.
. 5,	. 468.
. 23,	. 367.
. 40,	. 456.
. 43,	. 372.
. 44,	. 187. 159.
. 45,	. 161.
. 48,	. 284.

T.	W.
. 53,	. 466.
. 54,	. 466.
. 55,	. 219.
. 57,	. 222.
. 68, f.	. 223.
. 74,	. 367. 368.
. 75,	. 369.
. 76,	. 367.
. 79,	. 369.
. 80,	. 366.
. 82,	. 370.
. 84,	. 266. 370.
. 85,	. 370.
. 91,	. 373.
. 92,	. 373
. 93.	. 224. 367.
. 94,	. 224.
. 95,	. 224. 366.
.	. 225. 371.
. 96,	. 371.
. 97,	. 372.
. 98,	. 372. 373.
. 99,	. 374.
. 100.	. 371. 373. 374.
. 102-106,	. 370.
. 109.	. 366.
. 110,	. 374.
. 111,	. 374.
. 112,	. 374.
. 115,	. 367.
. 121,	. 320.
. 122,	. 282. 283.
. 126,	. 232. 233.
. 131,	. 42.
. 132,	. 13.
. 133,	. 42.
. 145,	. 167.
. 146,	. 13.
. 149,	. 167.
. 150.	. 167. 168.
. 175,	. 232.
. 182,	. 465. 466.
. 192, f.	. 225.
. 195,	. 214.
. 233.	. 134. 135. 136.
.	. 137. 138.

U.	W.
. 234,	. 138. 139.
. 235,	. 171.
. 236,	. 177.
. 237,	. 173.
. 240, f.	. 43. 44. 47. 51.
. 241,	. 44 46 47.
. 242,	. 491.
. 255,	. 10.
. 256,	. 12.
. 257,	. 378.
. 284, 286,	. 307.
. 289. f.	. 308.
. 291,	. 308.
. 299,	. 312.
. 322,	. 309.
. 330,	. 291.
. 331,	. 292.
. 339,	. 385.
. 354,	. 385.
. 355,	. 385. 386.
. 356,	. 386.
. 364,	. 292. 294. 391.
. 366,	. 264.
. 369,	. 312.
. 375,	. 445.
. 376,	. 185. 186. 333.
.	. 463. 464.
. 377,	. 187. 465.
. 378,	. 187. 333.
. 381,	. 306. 308. 316.
. 382,	. 317.
. 396,	. 318.
. 397,	. 318.
. 398,	. 318.
. 410,	. 447.
. 413,	. 312. 447. 448.
. 414,	. 4. 448.
. 416,	. 448.
. 418,	. 448.
. 421,	. 318.
. 423,	. 318.
. 424,	. 319.
. 431, f.	. 320.
. 440,	. 2. 4 6.
. 442,	. 492.
. 454,	. 378.
. 479,	. 377.
Z.	**W.**
. 15,	. 388.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern:

Im erſten Bande.

Seite 287 Zeile 8 v. u. ſtatt Vorherbeſtimmung l. Empfindung.
— 377 — 10 v. u. — *impulſive* l. *repulſive.*
— 378 — 17 v. u. — ohne Zwiſchenräume l. ohne leere Zwiſchenräume.
— 393 — 6 v. u. — iſt l. und
— 393 — 7 v. u. — oder wie weit l. wann.
— 393 — 8 v. u. — reicht l. reichen will.
— 554 — 14 v. o. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 555 — 15 v. u. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 677 — 15 v. u. — *offenſiver* l. *oſtenſiver.*
— 753 — 1 v. u. — *Katharcticon* l. *Katharktikon.*
— 754 — 8 v. o. — Eigenthümlichkeit l. Sinnesart.

Im zweiten Bande.

Seite 9 Zeile 11 v. u. ſtatt Schemo l. Schema.
— 16 — 12 v. o. — Einbildungsvermögen l. Einbildungskraft.
— 24 — 12 v. o. — die Seitenzahl muſs 24 nicht 4 heiſsen.
— 24 — 3 v. o. — eziſtirend l. exiſtirend.
— 41 — 1 v. o. — fehlt vor dem c die Klammer der Parentheſe.
— 62 — 14 v. u. — Eigenthümlichkeit, intelligible l. Sinnesart.
— 81 — 3 v. u. — Reutenberg l. Rautenberg.
— 89 — 6 v. u. — Peſſidonius l. Poſidonius.
— 122 — 20 v. o. — 729 l. 792.
— 125 — 14 v. u. — 727 l. 797.
— 128 — 12 v. u. — fehlt vor M. die Klammer der Parentheſe ſt. 707 l. 807.
— 130 — 15 v. u. — S l. C.
— 150 — 2 v. u. — Akroamatiſch l. Acroamatiſch.
— 151 — 15 v. u. — hinter doctrinale fehlt das Komma.
— 152 — 12 v. o. — der dogmatiſche Unglaube l. er.
— 159 — 16 v. u. — I. l. II.
— 173 — 7 v. o. — allien l. allein.
— 179 — 9 v. u. — erfüllend l. erfüllen.
— 179 — 7 v. u. — einnehmend l. einnehmen.
— 199 — 4 v. u. — juridiſch l. ethiſch.
— 202 — 7 v. o. — in dem vorhergehenden Artikel l. in den Artikel Ehrbarkeit.
— 211 — 4 v. u. — I l. T.
— 226 — 6 v. o. — dieſe wird weggeſtrichen.
— 236 — 6 v. u. — 867 l. 827.
— 265 — 10 v. u. — V. l. Vorr.
— 265 — 3 v. u. — V. l. Vorr.
— 301 — 10 v. o. — I. l. II.
— 307 — 9 v. o. — Fig. 4 wird weggeſtrichen.

Seite	330	Zeile	14	v. u.	statt	gehört l. gehörte.	
—	334	—	13	v. o.	—	hinter II fehlt ff.	
—	358	—	2	v, u.	—	der — vor C muſs weg,	
—	402	—	7	v. o.	—	p l. pr.	
—	447	—	3	v. u.	—	hinter M. fehlt II.	
—	468	—	8	v. o.	—	E l. C.	
—	471	—	14	v. u.	—	erweitert l. erörtert.	
—	475	—	12	v. u.	—	gleich l. zugleich.	

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert, 1755-1825

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: 2,1

Züllichau und Leipzig (1799)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.424(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11109286-6
VD18 1551241X-001